إجهاز الصمصام على نحر الإسلام

الشيخ الرئيس أبو علي أسامة الشكوري

قرأه وقرظه العلامة
صدر المتأهلين وعمدة الملحدين زياد بن جعفر الراوندي

دار ابن الراوندي

الأصل السادس عشر
في النبوات وما يتعلق بها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على أن محمداً رسول الله ﷺ[١]:

يدل عليه أنه عليه السلام ادّعى النبوةَ وظهر المعجزُ عليه[٢]، وكل من كان كذلك كان نبياً.

وإنما قلنا: إنه ادّعى النبوة؛ للتواتر.

وإنما قلنا[٣]: إنه ظهر المعجزُ عليه؛ لوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن القرآن ظهر عليه وهو معجزٌ.

وإنما قلنا: إن القرآن ظهر عليه؛ للتواتر، وإنما قلنا[٤]: إن القرآن معجز؛ لأنه عليه السلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة، وهم عجَزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك كان معجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ».

(٢) في (ب) و(ج): «ادعى النبوة وظهرت عليه المعجزة».

(٣) من قوله: «أنه ادعى النبوة للتواتر، وإنما قلنا» سقط من (ب) و(ج)، وزاد في (ب) و(ج): «إنه ظهرت عليه المعجزة».

(٤) من قوله: «إن القرآن» إلى هنا سقط من (ج).

فإن قيل: لا نُسلّم أنه ادعى النبوّةَ.

قوله: ثبتَ ذلك بالتواتر.

قلنا: إن عنيتُم بالتواتر عدداً مخصوصاً يفيد إخبارُهم العلم؛ فذلك باطل؛ لأنه لا يُمكن تعيينُ عددٍ إلا ويُمكن تواطؤهم على الكذب.

وإن عنيتم به عدداً يحصل العلمُ بقولهم، فيكون تفسير الخبر المتواتر: أنه الذي يحصل العلم به، فلا يعلم كونه متواتراً[1] إلا بعد أن يُعلَم حصولُ العلم به، وأنتم بنيتُم[2] حصول العلم به على كونه متواتراً، فيؤدي إلى الدور، وإنه باطلٌ.

وإن عنيتُم بالمتواتر شيئاً آخر فاذكُروه، لنتكلَّمَ عليه.

ثم إن[3] سلّمنا أنّ حقيقةَ الخبر المتواتر معلومةٌ! لكن لا نُسلّم أنه يفيد العلمَ.

بيانُهُ من وجوه أربعة[4]:

الأول: أنه إذا كان قولُ كلِّ واحدٍ من المخبرين غيرَ مُفيدٍ للعلم، وجبَ أن لا

---

(١) في (ب) و(ج): «فلا يحصل العلم بكونه متواتراً».

(٢) في (ج): «بينتم».

(٣) في (ب) و(ج): «لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «بيانه من وجهين».

يكون[١] قولُ المجموع مفيداً[٢]، كما أن المتكلّمين اتّفقوا على أنه لمّا كان لكلٍّ واحدٍ من الحوادث أولٌ وجبَ أن يكون للكلِّ أولٌ.

واتفقت[٣] العقلاءُ على أن كلّ واحدٍ من الزَّنج إذا كان[٤] أسودَ وجب أن يكون الكلُّ أسودَ.

الثاني: أن الخبر المتواتر إما أن يجب حصولُ العلم عَقِبَهُ[٥] أو لا يجب.

فإن وجبَ فالمُوجبُ لا يخلو إما أن يكون قول كلّ واحد من المخبرين، أو قول مجموعهم، والأول ظاهرُ الفساد؛ لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنّــا نعلم ـ بالضرورة ـ أن مجرَّدَ قول الرجل الواحد لا يُفيد العلم؛ لجواز أن يكون كذباً.

وأما ثانياً: فلأنه لـمّا كان قولُ كلّ واحد منهم مُوجباً[٦]، فإما أن يحصل الكلّ دفعة واحدة، أو البعضُ عقيبَ البعض.

فإن كان الأول؛ لم يكن ذلك العلمُ بأن ينتسب[٧] إلى أحدِ تلكَ الأخبار أَولى من أن ينتسب[٨] إلى الغير.

---

(١) قوله: «أن لا يكون» من حاشية (ج) وأشار إليها بقوله: «صح».
(٢) زاد في (ج) هنا: «للعلم».
(٣) في (ب) و(ج): «واتفق».
(٤) في (ج): «كانت».
(٥) في (ب) و(ج): «عليه».
(٦) زاد في (ج) هنا: «للعلم».
(٧) في (ب) و(ج): «ينسب».
(٨) في (ب) و(ج): «ينسب».

فإما أن يُنسب إلى الكلّ، فحينئذٍ قد اجتمع على الأثر الواحد مؤثِّران مستقلاّن أو أكثر، وذلك محالٌ.

أو لا يستند إلى واحدٍ[١] منهما، وذلك يقدَح في حصول العلم بخبر التواتر[٢].

وأما إن حصل البعضُ عقيب البعض، فذلك أيضاً باطل؛ لأنه لا بدّ وأن يكون في تلك الأخبار ما لا يُكون مؤثراً في العلم؛ إذ يستحيل أن يكون اللاحقُ مؤثِّراً في عين[٣] ما يؤثر فيه السابق، فحينئذٍ[٤] يلزم وجودُ المؤثر خالياً عن التأثير، وإنه محال.

وأما ثالثاً[٥]: فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ، ونقيضُ العدم ثبوتٌ، فالمؤثرية أمر ثبوتيٌّ.

فلو كان مجموعُ الأخبار مؤثراً في حصول العلم كانت تلك الصفةُ ـ المسماة بالمؤثرية ـ حاصلةً للمجموع، فتكون الصفةُ الواحدة حاصلةً في أكثرَ من محلٍّ واحد، وذلك محالٌ؛ لاستحالة أن يحصل[٦] الشيءُ بتمامه هنا وهناك، كما[٧] يستحيل أن يحصل[٨]

(١) في (ب) و(ج): «إلى كل واحد».
(٢) في (ج): «العلم بالتواتر».
(٣) في (ج): «غير».
(٤) في (ج): «وحينئذ».
(٥) من هذا الموضع في (أ) ضربٌ بالبياض على أقلّ من سطرٍ يُستأنف الكلامُ بعدَه بقوله: «والثاني باطل؛ لأنه إذا لم يكن قولُ كلّ واحد موجباً للعلم....» بإسقاط مضمون «ثالثاً» الذي هو قوله: «فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ» إلى قوله: «أو بتنصيف الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ».
(٦) في (ج): «يجعل».
(٧) في (ج): «وكما».
(٨) في (ج): «يجعل».

الجسمُ الواحد بتمامه(١) هذا الحيز وفي ذلك الحيز، أو بتنصيف(٢) الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ(٣).

والثاني باطل؛ لأنه إذا لم يكن قولُ كلّ واحد موجباً للعلم فإما أن يحصل لمجموعِ(٤) أقوالهم أمرٌ لم يكن حاصلًا لتلك الآحاد، أو لا يكون.

فإن لم يحصل أمرٌ زائدٌ وجب ألا يكون المجموع موجباً للعلم كما لم يكن كلُّ واحد موجباً لذلك(٥)، وإن حصل فذلك باطلٌ(٦):

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «في».

(٢) في (ب) و(ج): «تنتصف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الثالث المؤثر إما آحاد الحروف أو مجموعها والأول باطل لأنا نعلم بالضرورة أن كل واحد من احاد الحروف غير مؤثرة في العلم، والثاني أيضًا باطل لأنا نعلم بالضرورة أن كل واحد من احاد الحروف غير مؤثرة في العلم. والثاني أيضًا باطل لأن مجموع تلك الحروف لا وجود له أصلًا لأنه حين ما حصل الحرف الواحد لم يكن الآخر حاصلًا وحين ما حصل الآخر كان الآخر لا محالة قد صار معدومًا. لا يقال الموجب هو الحرف الأخير بشرط تقدم سائر الحروف عليه لأنا نقول الشرط إما وجود سائر الحروف أو عدمها. فإن كان الأول وجب أن لا يوجب الحرف الأخير ذلك العلم إلا إذا حصل سائر الحروف معه، لأنا بيّنا أن حصول سائر الحروف معه محال. وإن كان الثاني وجب أن يكون الحرف الواحد مستقلًا بالاقتضاء، لأنه متى وجد ذلك فقد حصل عدم غيره، لا يقال: الشرط هو كون ذلك الحرف مسبوقًا بغيره لأنا نقول: مسبوقية بغيره لا يمكن أن يكون وصفًا زائدًا وإلا كان ذلك الوصف حادثًا لاستحالة كون وصف الحادث قديمًا. وإذا كان ذلك الوصف مسبوقًا لزم أن تكون مسبوقيته بغير زائدة عليه. ولزم التسلسل، وهو محال. الرابع أن ذلك الكلام إذا لم يضعه الواضع لإفادة هذا المعنى استحال أن يكون موجبًا للعلم، وكونه موضوعًا لإفادة هذه المعاني صفة وضعية لا حقيقية. وكونه مؤثرًا في إفادة العلم صفة حقيقية ويستحيل أن يختلف بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية». وهذا الكلام سيأتي قريباً في النسخة الأصل.

(٤) في (ج): «بمجموع».

(٥) في (ج): «كما لم تكن الآحاد موجبة لذلك».

(٦) زاد في (أ): «لوجوه».

أما أولاً: فلأنّ أقوال المخبرين متماثلة، والأشياء المتماثلة في الحقيقة ـ إذا اجتمعت ـ كان حُكمُ كلّ واحد منها مماثلاً لحكم مجموعها، كالقطرة من الماء فإن حكمَها وحكمَ كلِّ الماء واحداً.

وأما ثانياً: فلأنّا ننقل الكلامَ إلى كيفية حصول تلك الهيئة الزائدة، فإن الموجِبَ لها إما أن يكون قولَ كلّ واحدٍ من المخبرين، أو قولَ مجموعهم.

فإن كان المقتضي لحصول تلك الهيئة الزائدة هيئةً أخرى؛ لزم التسلسُلُ.

فثبت أنّ حصول العلم عقيبَ الخبر المتواتر غيرُ واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصوله[1].

الثالث: المؤثِّرُ إما آحادُ الحروف، أو مجموعُها.

والأول باطل؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنَّ كلَّ واحد من آحاد الحروف غيرُ مؤثّرٍ في العلم.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن مجموع تلك الحروف لا وجودَ له أصلاً؛ لأنه حينما حصل أحد الحروف[2] لم يكن الآخَرُ حاصلًا، وحينما حصل الآخرُ كان الآخرُ ـ لا محالةَ ـ قد صار معدوماً.

لا يقال: الموجِبُ هو الحرف الأخير[3] بشرط تقدم سائر الحروف عليه.

لأنّا نقول: الشرطُ إما وجودُ سائر الحروف، أو عدمُها.

---

(١) بسبب اغترار ه بلفظة «لوجوه» الزائدة خطأً المفيدة للجمع؛ فإن ناسخ (أ) أثبت في هذا الموضع قولَ المؤلف السابقَ: «وأما ثالثاً: فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ» إلى قوله: «أو بتنصيف الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ».

(٢) في (ب): «الحرف الواحد».

(٣) كذا في (ب): «الأخير»، وفيها: «الآخر». وأثبتنا ما في (ب) لوضوح معناها.

فإن كان الأول؛ وجب أن لا يُوجب الحرفُ الأخيرُ ذلك العلم إلا إذا حصل سائر الحروف معه، لكنا[١] بيّـنّا أن حصول سائر الحروف معه محالٌ.

وإن كان الثاني؛ وجب أن يكون الحرفُ الواحد مستقلاً بالاقتضاء؛ لأنه متى وُجد ذلك فقد حصل عدمُ غيره.

لا يقال: الشرطُ هو كونُ ذلك الحرف مسبوقاً بغيرِه.

لأنّـا نقول: مسبوقيّتُهُ بغيره لا يُمكن أن تكون وصفاً زائداً، وإلا لكان ذلك الوصفُ حادثاً؛ لاستحالة أن يكون وصف الحادث قديماً.

وإذا كان ذلك الوصف مسبوقاً بغيره لزم أن تكون مسبوقيتُه بغيره زائدةً عليه، ولزم التسلسلُ، وهو محال.

الرابع: أنّ ذلك الكلامَ إذا لم يضعْهُ الواضعُ لإفادة هذه المعاني استحالَ أن يكون مُوجِباً لهذا العلم.

وكونُه موضوعاً لإفادة هذه المعاني صفةٌ وضعيةٌ لا حقيقيةٌ، وكونه مؤثراً في إفادة العلم صفةٌ حقيقيةٌ، ويستحيل أن تختلف الصفةُ الحقيقية بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ التواترَ يفيد العلمَ! ولكن متى؟ إذا كان خبراً عن الأمور الحاضرة كالعلم بوجود مكة واليمن، أو[٤] إذا كان خبراً عن الأمور المتقادمة.

---

(١) في (ب): «لأنا».

(٢) زاد في (ب) في هذا الموضع ما مرّ من قول المؤلف: «والثاني: باطل لأنه إذا لم يكن قول كلّ واحد موجباً للعلم»... إلى قوله: «وإذا لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصوله».
من قوله: «الثالث المؤثر إما آحاد» إلى هنا جاء متقدمًا في (ج) وموضعه كما في الصفحة **٣٥٣** هامش (٣).

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «مكة والعلم بالصين أم إذا».

بيانه(١): أن الخبر عن الأمور المتقادمة لا يفيد العلم إلا إذا عَلِمنا أنّ حالَ الرواة ـ في كثرتهم وامتناعِ اتفاقهم على(٢) الكذب ـ في جميعِ الأزمنة الماضية كحالهم في هذا الزمان، فما الدليل على تحقُّق هذا الشرط؟

لا يقال: الدليل عليه أمران:

الأول: أنّ المخبِرين في زماننا هذا مع كثرتهم المانعة من الاتفاق على الكذب، يخبرون أن حال من أخبرهم بذلك في الكثرة وامتناع الاتفاق على(٣) الكذب [الأزمنة الماضية](٤) كحالهم [في هذا الزمان](٥) وأن الطبقة الثالثة حالهم كذلك وهلم جراً على هذا الترتيب إلى أن يتصل الخبر بالأقوام الذين شاهدوا المخبر عنه.

الثاني: أن المخبرين عن وجود محمد عليه السلام وادعائه للنبوة، لو كانوا في بعض الأوقات قليلين بحيث يجوز اتفاقهم على الكذب عادة؛ لوجب أن يستمرّ فيها(٦) بين الناس قلّةُ المخبرين في ذلك الزمان، وإمكانُ تواطُئِهم على الكذب.

لا سيما والمخبَرُ عنه أمرٌ عظيم، والأعداء متوفروا(٧) الدواعيَ على نقل المعائب والعثرات.

لأنّـا نقول: أما الأول: فلا شكّ أنه لو ثبت النقلُ ـ على الوجه الذي ذكرتُموه ـ لكان ذلك مفيداً العلمَ(٨)، ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن أهل التواتر لا يدّعون الخبر على

---

(١) في (ج): «مع بيانه».
(٢) في (ج): «والامتناع من الاتفاق على».
(٣) في (ج): «والامتناع من الاتفاق على».
(٤) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).
(٥) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).
(٦) في (ج): «أن يشتهر فيها».
(٧) في (ب) و(ج): «متوفرة».
(٨) في (ب) و(ج): «للعلم».

هذا الوجه وكيف والخبر المتواتر ـ على الشرط الذي ذكرتُموه ـ مما لا يقدر على تصوره إلا أكياس المتكلمين؟ وأما غيرهم فلا يقدرون على تصوره فضلاً عن التصديق[١] فضلاً عن العلم الضروري بصحته[٢].

وكيف لا نقول ذلك، والعلم بأن حال المخبرين في كلّ الطبقات[٣] كحالهم في زماننا هذا موقوفٌ على العلم بكمية الطبقات؛ لأن العلم بصفة الشيء متوقفٌ على العلم بأصل ذلك الشيء.

لكنّ أهلَ التواتر في زماننا هذا لا يعلمون كميةَ الطبقات بينهم وبين الشافعي وأبي حنيفة، فكيف يُمكن أن يقال: إنهم يعلمون أن حال كلّ واحدٍ من تلك الطبقات ـ في الكثرة وامتناع التواطؤ على الكذب ـ كحال[٤] زماننا هذا؟

فثبت أنه لا يمكن دعوى أنّ العوام يعلمون ذلك، وأما المتكلمون فمعلومٌ أنهم ليسوا في الكثرة إلى حيث يمتنعُ تواطُؤهم على الكذب.

فالحاصلُ: أن من يمكن أن يُدّعى عليهم تصور الدعوى التي ذكرتُموها لم يبلغوا في الكثرة إلى حيث يمتنعُ تواطؤهم على الكذب، والذين بلغوا في الكثرة إلى ذلك الحدّ لا يمكن أن ندعيَ علْمَهم بصُور[٥] الدعوى التي ذكرتمُوها، فسقط ما ذكرتمُوه.

وأما الثاني: فلا نُسلّم أن الوقائع العظيمة يجبُ انتشارُها[٦] وبلوغُ خبرها إلينا[٧].

وبيانه من وجهين:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ج): «بصحبته».

(٣) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أهل».

(٥) في (ج): «أن يدعى عليهم تصور».

(٦) في (ج): «اشتهارها».

(٧) زاد في (ج) هنا: «وانتشارها واجب».

الأول: أنّ سائر معجزات محمدٍ ـ صلوات الله عليه[١] ـ أمورٌ عظيمةٌ مع أن آحادها لم تنتشرْ بالاتفاق، وكذلك[٢] كونُ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آيةً من القرآن أم لا؟ وكذلك هيئاتُ الصلاة، كلّ ذلك من الأمور العظيمةِ، وأعظمُها أمرُ الإقامة أنها فرادى أو مُثنّاة[٣]؛ فإن الصحابة كانوا يسمعون ذلك كلَّ يومٍ خمسَ مرات دهراً طويلاً وزماناً مديداً، ثم إنه لم ينتشر.

الثاني: وهو أنه يجوز على كلّ واحد من الناس أن لا يُخبر عن تلك الحادثة العظيمة[٤]، ويجوز على الاثنين أيضاً، وعلى الثلاثة أن لا يخبروا عنها، وإذا جاز عدم الإخبار على الاثنين والثلاثة فلم لا يجوز أيضاً على الكلّ؟

ثم إن[٥] سلّمنا أن إخبارَ الجمع العظيم عن الواقعة العظيمة واجبٌ! ولكن متى: إذا وُجد هناك مانعٌ فمنعهم[٦] عن ذلك الإخبار من رغبة أو رهبة، أو إذا[٧] لم يوجد؟

الأول: ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ.

فلم قلتُم: إن ذلك المانع لم يُوجد، فلئن[٨] قلتُم: لو وُجد ذلك المانع لاشتهر.

---

(١) في (ج): «عليه السلام».
(٢) في (ج): «فذلك».
(٣) في (ب) و(ج): «أو تثنى».
(٤) قوله: «العظيمة» سقط من (ج).
(٥) في (ب) و(ج): «لئن».
(٦) في (ب) و(ج): «يمنعهم».
(٧) في (ب) و(ج): «وإذا».
(٨) في (ب): «ثم ولئن»، و في (ج): «ولئن».

قلنا(١): والنزاع(٢) فيه كالنزاع في الأول! فلم لا يجوز أن يوجد مانعٌ من انتشار الخبر، وذلك المانعُ ـ كما أنه يكون مانعاً من انتشار الخبر في أصل الواقعة ـ فإنه يكون مانعاً من انتشارِهِ في نفسه، فعليكم أن تدلُّوا على امتناعه.

ثم إن(٣) سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على أنّ حالَ المخبرين في جميع الأزمنة كذلك! لكنّ معناها يمنعُ من القطع منه.

وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن اليهود ـ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ـ يُخبرون عن موسى عليه السلام(٤) أنه زعم(٥) أنّ شريعته لا تصير منسوخة، وأنه عليه السلام قال: عليكم بالسبت ما دامت السماواتُ(٦) والأرض(٧).

والنصارى ـ على كثرتهم واتساع ممالكهم ـ يُخبرون عن عيسى عليه السلام ادعاءه(٨) كونَه ابناً لله تعالى عن ذلك.

واليهود والنصارى ـ على ما بينهم من العداوة الشديدة ـ مُخبرون(٩) عن صلب عيسى وقتله، والمجوس ـ على كثرتهم ـ يُخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت(١٠)،

---

(١) قوله: «قلنا» سقط من (ج).
(٢) في (ب) و(ج): «النزاع».
(٣) في (ب) و(ج): «لئن».
(٤) في (ج): «ع م».
(٥) في (ج): «قد زعم».
(٦) في (ج): «السموات».
(٧) لم أجده.
(٨) في (ج): «ع م أنه ادعى».
(٩) في (ج): «يخيرون».
(١٠) في (ج): «لدارشت».

والمانوية ـ على كثرتهم في جانب الصين ـ يُخبرون عن معجزات ماني، مع أن هذه الدعاوى(١) ـ بإجماع المسلمين ـ كاذبةٌ.

فإما أن يكون كذبُ هذه الدعاوى لأجل أنّ المُخبِرين عن هذه الأشياء كانوا في بعض الأزمنة غيرَ بالغين إلى حدّ التواتر، وإن كانوا في كلّ الأزمنة بالغين إلى حد التواتر لكن التواتر لا يفيد العلم.

فإن كان الأولُ فلم لا يجوزُ مثلُه في تواتركم؟ وإن كان الثاني كان ذلك قدحاً في التواتر.

لا يقال: الجواب عما ذكرتُموه من وجوه ثلاثة(٢):

الأول: أن تواتر هؤلاء باطل؛ لأنه لمّا ثبت ـ بالبرهان القاطع ـ نبوّة مولانا وسيدنا(٣) محمد ﷺ وهو قد أخبر عن كذبهم في تلك الدعاوى علمنا أنهم كاذبون فيها.

الثاني: أن تواتر المجوس والمانوية عن معجزات زرداشت(٤) وماني لوكان حقّاً لكانا صادقَين، ولو كانا صادقين لما دَعَوُا الخلق إلى المذاهب الباطلة مثل القول بإلهية النور والظلمة، وتولُّد الشيطان عن فكرة الله تعالى، وسائر الخرافات التي جاؤوا بها.

الثالث: أنّا نسمع(٥) الأخبار التي يدّعي اليهودُ والنصارى والمجوس والمانوية كونَها متواترةً، ونزيل عن قلوبنا التعصب فلا يحصل لنا القطعُ بصحة ما قالوه، ولو

---

(١) في (ج): «الدعوى».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «وسيدنا» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «دراءشت».

(٥) في (ب) و(ج): «أن يسمع».

كان خبرُهم متواتراً لحصل العلمُ لنا، فلما لم يحصل علِمْنا كذِبَهم في دعوى التواتر.

لأنّا نقول:

أما الأول فباطل؛ لأن غاية مقصودكم أن تستدلّوا بدلالةٍ قاطعة على فساد تواتُرهم، ولكنه يخرج منه أن التواترَ ـ في الجملة ـ قد يكونُ باطلاً، وإذا جوّزتم ذلك فيحتاجون[1] في تصحيح تواتركم إلى دليل آخرَ، ولا يكفي فيه عدمُ[2] ما يدل على فساده؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل على فساد الشيء القطعُ بصحته.

نعم[3] قد ذهب بعضُ الناس إلى أنه يلزمُ من عدم الدليل على وجود الشيء الجزمُ بعدمه، مع أنكم قد أبطلتُم هذه الطريقة في أول الكتاب! ولكن لم يقل أحد: إنه يلزم من عدم الدليل على عدم الشيء وجودُه.

وأيضاً: فصحة نبوة محمد صلى الله عليه[4] موقوفةٌ على صحة التواتر، فليس القدح في أحَد التواتُرَين بالآخر بأولى من العكس، وهذا هو الاعتراضُ على جوابكم الثاني.

وأما الثالث: وهوقوله: إنّا نسمعُ نقل اليهود والنصارى والمجوس والمانوية عن هذه الأشياء، ولا يحصُلُ لنا العلم بصحة ما أخبروا عنه.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أنه ليس من شرطِ كون الخبر متواتراً أن يكون متواتراً عند جميع أهل العالم؛ فأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ لأهل كلّ بلدة من الأخبار المتواترة عن ملوكهم

(١) في (ج): «فتحتاجون».
(٢) في (ج): «ولا يكون كافيًا عدم».
(٣) في (ب): «بلى»، وفي (ج): «بل».
(٤) في (ج): «عليه السلام».

ووقائعهم العِظام مثل الحرق والغرق ما لا يكون ذلك معلوماً لأهل البلدة الأخرى.

وأنتم إنما لم يحصل لكم العلمُ بصدق اليهود والنصارى والمجوس والمانوية؛ لعدم اختلاطِكم برواة[١] تلك الأخبار على حدّ اختلاطهم برواتها[٢]، ولهذا السبب لم يحصل لهم العلمُ بمعجزات محمد عليه السلام كما حصل لكم.

فلئن ادعيتم أنكم ـ بعد الاختلاط باليهود والنصارى، وسماع تلك الأخبار منهم على كثرتهم، وقراءتها من الكتب الكثيرة التي لهم ـ لا نعلم صحةَ تلك الأخبار ونعلم صحة الأخبار عن معجزات محمد عليه السلام؛ كان ذلك مكابرةً[٣]، ويكون خصمُكم قادراً على مقابلة دعواكم بمثلها، وحينئذٍ يقع التواترُ في مُلتَطم الظنون ويخرج من أن يكون حجةً قطعية.

الثاني: أن قول من قال: «إنّـا سمعنا أخباركم فلم يحصل لنا العلم» كلام مخبِّطٌ؛ فإن مخالفيكم يقولون: إن خبرنا مستجمعٌ لشرائطَ ثلاثٍ[٤]، وكلُّ خبر مستجمعٍ لتلك الشـرائط الثلاث[٥] فإنه يُفيد العلمَ، فإما[٦] أن تمنعوا إحدى هاتين المقدمتين أو تسلموهما.

فإن نازعتم في المقدمة الأولى بيّـنّا كلّ واحدة[٧] من تلك الشرائط.

---

(١) في (ج): «برداءة».

(٢) في (ج): «برداءتها».

(٣) السياق في (ب) و(ج): «من الكتب الكثيرة التي لهم لا تعلمون صحةَ تلك الأخبار عن معجزات محمد عليه السلام وكان ذلك مكابرةً».

(٤) في (ج): «ثلاثة».

(٥) في (ج): «الثلاثة».

(٦) في (ج): «فلما».

(٧) في (ج): «بينا أنه مستجمع لكل واحد».

أما[١] كون المخبرَ عنه أمراً محسوساً فلا شك فيه، وأما بلوغ المخبرين في زماننا إلى حيث يمتنع عليهم الكذبُ فلا شكَّ فيه أيضاً، وأما أن كثرة المخبرين في كلّ الأزمنة مساويةٌ لكثرتهم في هذا الزمان، فذلك تنبيه[٢] بالطريقَين اللذَين ذكرتموهما في إثبات هذا الشرط في تواتُركم.

وإذا ثبتت الشرائطُ الثلاثُ[٣] فقد صحت المقدمة الأولى، وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن كلّ خبرٍ يستجمع هذه الشرائط الثلاثَ[٤] فهو مفيدٌ للعلم ـ فأنتم تُسلّمونها، وإذا صحت المقدمتان استحال الامتناعُ من حصول العلم بما أخبَروا عنه.

الوجه الثاني من أصل الكلام: أن الشيعة ـ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ـ ادَّعَوُا النصَّ الجليَّ على إمامة علي بن أبي طالب[٥]، ومخالفوهم ـ مع كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب ـ كذبوهم في ذلك!

فإن كان الحقّ ما قاله[٦] الشيعة، فالذين أنكروا ذلك النصّ إما أن يقال: إنهم كانوا عالِـمين بوجوده، أو ما كانوا عالمين به[٧].

فإن كانوا عالمين به ـ مع اتفاقهم على إنكاره ـ كان الخَلقُ العظيمُ متطابقين على الكذب، وإذا جاز ذلك جاز في خبرهم المتواتر ذلك أيضاً[٨].

---

(١) في (ب): «بينا أنه مستجمع لكل واحد، وأما»، وفي (ج): «وأما».

(٢) في (ب) و(ج): «فذلك نثبته».

(٣) في (ج): «الثلاثة».

(٤) في (ج): «الثالثة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٦) في (ج): «قالته».

(٧) في (ج): «عالمين بوجوده».

(٨) في (ج): «وإذا جاز ذلك في خبرهم جاز ذلك في الخبر المتواتر أيضًا».

وإن لم يكونوا عالمين بذلك النص ـ مع أن ذلك النص من الأمور العظيمة ـ فحينئذٍ لا يجب انتشارُ الوقائع العظيمة.

وإذا جاز ذلك جاز[١] في كلّ الأخبار المتواترة أن يكون موضوعاً مُختلَقاً، وإن لم ينتشر ذِكرُ واضعِها ولا زمانُ وضعها، وإذا جاز ذلك ارتفع الأمانُ عن الأخبار المتواترة.

وأما إن كان الحقُّ عدم النصِّ على إمامة علي رضي الله عنه[٢] فدعوى الشيعةِ ـ لا محالةَ ـ تكونُ موضوعةً، مع أنه لم يتواتر الخبرُ عن كون تلك الدعوى موضوعةً، وذلك يدلُّ على جوازِ انكتامِ الوقائع العظيمة، وإذا جاز ذلك جاز في كلّ الأخبار المتواترة أن تكون موضوعةً، وإن لم يظهَرْ ولم ينتشرْ كونُها كذلك.

فظهر أنّا سواءٌ صحّحنا النصَّ الجليَّ على إمامة[٣] علي أبي طالب[٤] أو أبطلناه؛ فإنه يلزمُ منه الطعنُ في التواتر.

الوجه الثالث: أنه تطابقت الرواياتُ على إنكار ابن مسعودٍ كونَ الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، مع أنّ كونَ هذه السور ـ ولا سيما الفاتحة ـ من القرآن أظهرُ من كون سائر السور من القرآن! فشرائط التواتر ـ في كلّ هذه السور من القرآن ـ حاصلةٌ في زماننا، فإن كانت حاصلة زمان ابن مسعود؛ كان ابن مسعود منكراً لكون هذه السور[٥] من القرآن مع علمه الضروريّ بكونها من القرآن، وذلك يوجب تكفيرَ قائله وقتلَهُ إن أصرَّ عليه.

---

(١) قوله: «جاز» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «رض».

(٣) قوله: «إمامة» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «السورة».

ونحن نعلم تشدُّد الصحابة[١] فيما دونَ ذلك فضلًا عن ذلك، لكنهم لم يُضلّلوه فضلاً عن التكفير، بل كان مُعظَّماً فيما بينهم؛ فثبت أنَّ شرائطَ التواتر ما كانت حاصلةً في كون هذه السور من القرآن في زمان ابن مسعود، مع أنها حصلت في هذا الزمان.

ثم إنه لم يُعرَفِ الزمانُ الذي حدثت تلك الشرائطُ فيها[٢]، وإذا جاز ذلك هنا جاز مثله في كلّ الأخبار المتواترة.

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ ما ذكرتمُوه يقتضي كون التواتر حجة! ولكن[٤] هنا شبهةٌ[٥] تُوهم[٦] نقيضَ ذلك، وهي ثلاث:

الأولى[٧]: أنّ كون المتواتر مفيداً للعلم يتوقّف على كون الحسِّ مفيداً للعلم، لكن الحسَّ لا يُفيد العلم، فكذا التواتر.

وإنما قلنا: بأن[٨] الحس لا يفيد العلم؛ لأن التشبيهَ[٩] جائزٌ عقلًا ونقلًا[١٠].

أما العقلُ فلأن الله[١١] قادرٌ على أن يخلق شخصاً مثل زيدٍ مِن جميع الوجوه، فإذا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٢) في (ب) و(ج): «فيه».

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «لكن».

(٥) في (ج): «شبه».

(٦) في (ب) و(ج): «توجب».

(٧) في (ب) و(ج): «ثلاثة الأول».

(٨) في (ب) و(ج): «إن».

(٩) في (ج): «التشبه».

(١٠) في (ج): «وشرعًا».

(١١) في (ج): «فإن الله تعالى».

رأيت[١] شخصاً، فأنّا لا أعلم أنه هو زيدٌ، أو ذلك[٢] الذي يُشبهه من كلّ الوجوه.

وأما النقل فقول[٣] تعالى في المسيح عليه السلام[٤]: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧][٥].

وإذا ثبت أن الحسَّ لا يُفيد العلمَ وجبَ ألا يُفيد الخبرُ المتواترُ العلمَ؛ لأن غايته أن خبرَهُ يدلُّ على الجزم بأنه شاهدَه، وإذا لم يبقَ التعويلُ على المشاهدة ـ التي هي[٦] الأصل ـ فبأن[٧] لا يبقى التعويلُ[٨] على الخبر ـ الذي هو الفرع[٩] كان أولى.

والثانية[١٠]: لو كان التواترُ مفيداً للعلم لكان إما أن يفيد علماً ضرورياً، أو نظرياً[١١]، والقسمان باطلان، فبطل القولُ به.

وإنما قلنا: إنه لا يفيد علماً ضرورياً؛ لأن العلم الضروري هو الذي لا يزول عند التشكُّك[١٢]، وهذا يزول؛ لأنه إذا أورد على نفسه أنه لم لا يجوزُ أن يكون العددُ الذين أخبروا عن ذلك الشيء جاز عليهم التواطؤ على الكذب؟ ومتى جوَّز ذلك زال عنه العلمُ.

---

(١) في (ج): «وإذا رأينا».
(٢) في (ج): «فإنا لا نعلم أن زيدًا وذلك».
(٣) في (ب) و(ج): «فقوله».
(٤) في (ج): «في حق المسيح».
(٥) قوله: ﴿لَهُمْ﴾ زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «على الحس الذي هو».
(٧) في (ب) و(ج): «فلأن».
(٨) قوله: «التعويل» سقط من (ج).
(٩) في (ب) و(ج): «هو فرع الحس».
(١٠) في (ب) و(ج): «الثانية».
(١١) في (ج): «ونظريًّا».
(١٢) في (ج): «التشكيك».

أما أنه يجوز أن يخطُرُ ذلك بباله فلا شكّ فيه، وأما أنه متى خطر ذلك بباله زال العلم فلا شك فيه.

وأما أنه يستحيل أن يكون نظرياً، فلأنّ النظرَ في ذلك الدليل لا يتأتّى[١] من الصبيان والبُلْهِ، وكان[٢] يجبُ أن لا يحصل لهم ذلك العلم[٣].

الثالثة[٤]: إما أن يكون هنا عددٌ معيَّنٌ يمتنعُ اجتماعُهم على الكذب أو لا يكون.

والأول باطل؛ لأنـه لا عددَ يُفرَضُ إلا والعددُ الذي يكون أقلَّ منه بالواحد ـ أو يكون أزيدَ منه بالواحد ـ يكون حكمُه حكمَ ذلك العدد في جواز ذلك الاتفاق في الكذب وعدم ذلك الجواز.

فإن استحال تواطُؤ ذلك العدد على الكذب استحال تواطؤُ العدد الذي يقل عنه بواحدٍ على الكذب أيضاً، ثم الحالُ[٥] في العدد الثاني كالحال في العدد الأول، وهلمَّ جرا، إلى أن ينتهيَ إلى الواحد حتى يلزم أن يستحيل عليه الكذبُ.

وأما[٦] إن لم يكن هناك عددٌ يستحيل اتفاقُهم على الكذب استحال حصولُ العلم بخبر الأخبار المتواترة[٧]؛ لأن أولئك المخبِرين لا بدّ وأن يكونوا عدداً معيناً،

---

(١) في (ج): «لا ينافي».

(٢) في (ب) و(ج): «فكان».

(٣) في (ب) و(ج): «العلم بذلك».

(٤) قوله: «الثالثة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «والحال».

(٦) في (ج): «الكذب عليه فأما».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «المتواترة»، وفي (أ): «المتواتر».

ولو علمنا مقدار ذلك العدد لم يُمكنّـا أن نستدلَّ بعينِ ذلك[١] العدد على استحالة الكذب، وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل العلمُ بالتواتر[٢].

لا يقال: إنّـا لا نستفيد العلمَ من العدد بل من القرائن الحاصلة عند العدد.

لأنّـا نقول: فهذا[٣] اعترافٌ بأن[٤] التواترَ لا يفيدُ، وأن المفيدَ شيءٌ آخرُ سواه[٥].

ثم إن[٦] سلّمنا أنّ التواترَ يُفيدَ العلمَ حتى ثبت وجودُه عليه السلام وادعاؤه[٧] للنبوة! لكن لا نُسلّم ظهورَ المعجزة عليه.

قوله: القرآن ظهر عليه مع أنه مُعجز.

قلنا: لا نُسلّم أنّ القرآن ظهر عليه.

بيانه: أنه[٨] من المحتمل أن يُقال: إن الله تعالى أنزل القرآن على نبيٍّ آخرَ، وذلك النبي قد اتفق له أن دعا محمداً أولاً إلى دينه وإلى هذا الكتاب، فأخذ محمدٌ عليه السلام هذا الكتابَ عنه وقتله[٩]، فلا جرمَ لم يظهَرْ اسمُ ذلك النبيّ، وبقي هذا الكتاب في يد محمد ﷺ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «نستدلّ بحصول ذلك».
(٢) في (ج): «العلم بالخبر المتواتر».
(٣) في (ب) و(ج): «هذا».
(٤) في (ب): «أن»، وقوله: «بأن» سقط من (ج).
(٥) في (ب) و(ج): «بكون المفيد شيئاً آخر سواه وأن التواتر لا يفيد العلم أصلًا ورأساً».
(٦) في (ب): «لئن»، وفي (ج): «ثم ولئن».
(٧) في (ج): «وادعائه».
(٨) في (ب) و(ج): «أن».
(٩) كذا في (ج): «وقتله»، وفيهما: «وقبله».
(١٠) في (ج): «عليه السلام».

إن[١] سلّمنا أنه ظهر عليه! ولكن[٢] مجموعه فقط، أو بمجموعه مع آحاد الآيات التي فيه؟!

بيانه[٣] من وجهين:

أحدهما: وهو[٤] أنه يحتمل أن يقال: إنه طالعَ كُتبَ مَن تقدّمه فانتخب منها أجودَها، ثم إنه ضمَّ البعضَ إلى البعض، فيكون المؤلِّفُ لهذا المجموع هو محمداً[٥] عليه السلام، وإن كانت مفرداتُ الآيات أو الأعشار أوالأخماس موجودةً قبله.

لا يقال: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه كان أمياً فكيف يُمكنه المطالعة؟

والثاني: أنه لو كان كذلك لظهر؛ لأنّـا نقول: لا نُسلّم أنه كان أمياً! فلعله كان قارئاً، ولكنه أخفى ذلك تتميماً لأمر نفسه.

وقوله: لوكان كذلك لظهر.

قلنا: لا نُسلّم؛ فإن الأسرار قد تخفى شهوراً وأعواماً، وإذا جاز ذلك جاز أن يخفى في مدة العمر؛ لأنه لما جاز ذلك في بعضِ الأوقات جاز في كلِّها؛ إذ ليس بعضُ الأوقات أولى بذلك من بعض[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ب) و(ج): «لكن».

(٣) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٤) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «محمد».

(٦) في (ج): «بذلك أولى من البعض».

وثانيهما[١]: يحتمل أنه كان يترصّد كلمات الناس، ويستقريها فكل[٢] ما وجد فيها من الكلمات الرائعة والنكت[٣] الفائقة كان يُنتجها ويجمعها ويرتبها قرآناً.

على ما نقل أنه عليه السلام لما أملى قوله تعالى[٤]: ﴿فَخَلَقْنَا [٥] ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ إلى آخر الآية [المؤمنون: ١٤] قال الكاتب: فتبارك الله أحسنُ الخالقين! فقال عليه السلام: «اكتُب، فهكذا أُنزل»[٦]. فارتدَّ ذلك الرجلُ.

وما كان السببَ في ارتداده إلا أنه خطر بباله الاحتمالُ الذي ذكرناه، لا سيما وقد ظهر عليه القرآن في مدةٍ متطاولةٍ يتمكّنُ الإنسانُ فيها من مثل ما ذكرناه.

ثم إن[٧] سلّمنا أن القرآن ظهر عليه، فلا نُسلّم[٨] أنه معجزٌ.

قوله: تحدّى العربَ به.

قلنا: لا نُسلّم.

قوله: القرآن منقولٌ على التواتر، وهو مشتملٌ على آيات التحدي.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «أنه».

(٢) في (ب) و(ج): «وكل».

(٣) في (ج): «الرائقة والنكة».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (أ): «فجعلنا».

(٦) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٤٦٥٧)، من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه قال:... أملى علي رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾... فقال معاذ بن جبل: فتبارك الله أحسن الخالقين، فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ: مم ضحكت يا رسول الله؟ قال: «بها ختمت».

(٧) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٨) في (ج): «فلا نم».

قلنا: المتواترُ هو أصلُ القرآن، فأما[(١)] تفصيل ما فيه[(٢)] الآيات فلا يُمكن دعوى التواتر فيه؛ لوجوهٍ ستةٍ[(٣)]:

الأول: أنه نُقل أنه لم يحفظ القرآن بالكُلّيّة من جميع أصحاب رسول الله ﷺ إلا ستةُ نفَرٍ، أو سبعةُ نفَر[(٤)].

وبالجملة: فالحفاظ لم يبلغوا في عهده عليه السلام[(٥)] مبلغَ التواتر، فإذن لا يستحيل تواطُؤهم على التحريف، وأما من لم يكن حافظاً للقرآن فإنه لا يهتدي إلى موضع التغيير والتبديل؛ لأن العلمَ بالتغيير مشروطٌ بالعلم بالأصل.

ولا معنى للحفظ إلا العلم بكيفية أصل ذلك الكلام، وإذا كان كذلك لم يكُن القرآن منقولاً بالتواتر[(٦)] على سبيل التفصيل.

الثاني: أنّ الرواةَ اتفقوا على أنّ ابنَ مسعود كان يُنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن[(٧)]، وبقي على[(٨)] هذا الإنكار في[(٩)] زمان أبي بكر وعمر وعثمان[(١٠)]، مع أن أبا بكر لم يمنعه من ذلك، وعمرُ ـ مع شدة صلابته ـ لم يمنعه عنه، وعثمانُ ـ مع شدة ما بينهما من العداوة ـ لم يمنعه من ذلك، بل الصحابةُ كلُّهم كانوا مُعظِّمين له، مُعترِفين بعلوّ درجته في الدين.

---

(١) في (ج): «وأما».
(٢) زاد في (ج) هنا: «من».
(٣) قوله: «ستة» سقط من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «نفر» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «في عهد رسول الله ﷺ».
(٦) في (ج): «والتواتر».
(٧) في (ج): «كان منكرًا لكون الفاتحة من القرآن والمعوذتين أيضًا».
(٨) قوله: «على» سقط من (ج).
(٩) في (ج): «إلى».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

ومن المعلوم أن واحداً في زماننا لو أنكر كونَ سورة الكوثر من القرآن لوجب[١] تكفيرُه ومقاتلتُه!

فهؤلاء الصحابة إن كانوا عالمين بكون هذه السُّور[٢] من القرآن ثم تركوا تضليلَه وتكفيرَه فهم قد ضلُّوا بتركِهم تضليله، وهو قد ضلَّ بإنكاره القرآن، فكلُّ الأمة قد ضلُّوا، وذلك باطلٌ.

وإن لم يكونوا عالمين بكونِ هذه السور من القرآن[٣] مع أنّا[٤] نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ كونَها من القرآن أظهرُ بكثيرٍ من كون آيات التحدي من القرآن، فحينئذٍ لا يُمكن القطعُ على شيء من الآيات على سبيل التفصيل بكونه من القرآن.

الثالث: أن الناس اختلفوا في أن ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هو من القرآن أم لا؟ وأيضاً: فإنّ ابنَ مسعود أثبته في أول سورة براءة، ولم يثبته أبيُّ بنُ كعب وزيدُ بن ثابت.

وإن أبياً أثبت في مصفحه خمسَ سور ونفاهُنّ ابنُ مسعود، وزيد أثبت ثلاثاً منها ورمى اثنتين! فأثبت أبيٌّ الفاتحةَ، والمعوّذتين، والقنوت، وقوله: لو كان لابن آدم واديان من ذهب

لابتغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»[٥].

---

(١) في (ج): «يوجب».

(٢) في (ج): «السورة».

(٣) من قوله: «فكل الأمة قد ضلوا» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «كنا».

(٥) أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب الزهد، باب ما جاء لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثاً (٢٣٣٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأما ابن مسعود فإنه[١] أسقطَ الكلَّ، وأما زيدٌ فإنه أثبت الفاتحة والمعوذتين ورمى القنوتَ والكلامَ الآخر.

وكلُّ ذلك يدلُّ على اختلافهم الشديد في السُّور التي هي أشهر سور القرآن فضلاً عن الآيات التي لا يعرفها إلا الماهرُ في القرآن.

الرابع: أنهم اختلفوا في المصاحف وزيف كلُّ واحدٍ[٢] منهم مصحفَ الآخر، ولولا ما بين مصاحفهم من الاختلاف والتباين وإلا لَـمَا أنكر بعضهم مصحف البعض.

ثم قد اشتهر أنّ عثمان حرّق[٣] مصحفَ ابن مسعود، وقال ابن مسعود[٤]: لو ملكتُ كما ملكوا لصنعتُ بمصحفهم مثل ما صنعوا بمصحفي[٥].

وكان ابنُ مسعودٍ يطعن في زيدٍ حتى قال: قرأتُ القرآن وإنه لفي صُلب كافرٍ. يعني: زيداً.

وقال أيضاً: قرأتُ مِن في رسول الله صلى الله عليه[٦] سبعيَن سورة، وإنه لذو ذُؤابتَين في الكتّاب.

وروي أن عمر وضع القرآنَ في مُصحف ـ وهو المصحف الذي كان عند حفصة ـ وهو الذي أرسل مروانُ ـ وهو والي المدينة ـ إلى عبد الله بن عمر يوم ماتت حفصةُ طالباً ذلك المصحف، فبعثه ابنُ عمر إليه، فأمر بإحراقه؛ مخافة الاختلاف.

(١) في (ج): «فقد».
(٢) قوله: «واحد» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ج): «أحرق».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «لو».
(٥) قوله: «بمصحفي» سقط من (ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

الخامس: رُوي أن عمر حين ألّف المصحف فكان يؤتى بالآية والآيتين[١] فإن عرفها أثبتها وإن كان الراوي ثقةً عنده قَبِلَها، وإن لم يكن كذلك سألَهُ البينةَ العدول[٢]، فإذا أقام الراوي الشاهدَ قَبِلَها. وذلك يقدَح في كون القرآن متواتر[٣].

السادس: أن القرآن مشتملٌ على أمورٍ متناقضةٍ، وهي[٤] دالّةٌ على تطرُّق التغيير والتحريف[٥] إليه.

وإنما قلنا: إن القرآن مشتمل على أمور متناقضةٍ؛ لوجوهٍ خمسة[٦]:

- **الأول**: أن قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] إن كان كلام الله وجب أن لا يكون الاختلافُ حاصلاً في القرآن، لكن[٧] الاختلافَ حاصلٌ في ألفاظ القرآن، وفي ترتيب تلك الألفاظ، وفي زيادة تلك الألفاظ، وفي نقصانها، وفي معانيها؛ فيلزم أن لا تكون[٨] الآيةُ كلام الله تعالى.

أما[٩] الاختلافُ في الألفاظ، فكقراءة من قرأ: «كالصوف المنفوش» بدل قوله: ﴿كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٥]، وقوله: «فامضوا إلى ذكر الله» بدل قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله: «فكانت كالحجارة أو أشد قسوة» بدل قوله: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾ [البقرة: ٧٤].

---

(١) في (ج): «أو الآيتين».
(٢) في (ب) و(ج): «العدل».
(٣) في (ب) و(ج): «متواتراً».
(٤) في (ب) و(ج): «فهي».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «والتبديل».
(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «ولكن».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تلك».
(٩) في (ج): «فأما».

وأما الاختلافُ في ترتيب ألفاظه، فكقوله تعالى: وضربت عليهم الذلة والمسكنة[١] بدل قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١]، وكقوله[٢]: وجاءت سكرة الحق بالموت بدل قوله: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ق: ١٩].

وأما الزيادة، فكقوله: «اصبروا وصابروا واربطوا ورابطوا»[٣]، وكقوله: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم»، وكقوله: «إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة أنثى»، وكقوله: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيديهما»، وكقوله: «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات بيوتهم أكثرهم لا يعقلون».

وأما في المعنى، فمن وجهين:

أحدهما: كقوله: ﴿رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩]، و«ربنا باعَد بين أسفارنا» والأولى المكسورة[٤] العين طلب، والأخرى المفتوحة[٥] العين خبرٌ.

وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] بجعلِ الياءِ تاءً، والباء في[٦] ﴿رَبُّكَ﴾ منصوبة، وهو مخالف في المعنى إذا قرأناها بالباء[٧]، وبرفع الباء من ﴿رَبُّكَ﴾؛ لأن الأول استخبارٌ عن النبي عليه السلام[٨]، والثاني استخبارٌ عن الله تعالى[٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «وضربت عليهم المسكنة والذلة».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٣) في (ج): «ورابطوا واربطوا».
(٤) في (ب) و(ج): «فالأولى مكسورة».
(٥) في (ب) و(ج): «مفتوحة».
(٦) في (ج): «من».
(٧) في (ب) و(ج): «بالياء».
(٨) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وثانيهما[1]: أنّـا نجدُ في القرآن آياتِ الجبرِ مُعارَضةً بآيات القدر، وآيات التوحيد معارَضةً بآيات التشبيه، وذلك هو الاختلاف.

لا يقال: التأويل يوفّق بينهما، ويزيل الاختلافَ عنها.

لأنّـا نقول: لو زال الاختلافُ بسبب التأويلات المتعسفة لَـما وُجد الاختلافُ في كلامٍ أصلاً! لأنه لا كلامَ إلا ويُمكن أن يُوفَّقَ بينه وبين ما يُجعل مناقضاً له إما بتخصيصِ عمومه، أو بتعميم خصوصه، أو تقديم مؤخَّره، أو حذف شيء عنه، أو إضمار شيء فيه، أو حملِه على بعض المجازات القريبة أو البعيدة[2].

ـ **الثاني**: أن القرآن مشتملٌ على وصفِ القرآن بالبيانِ والبعدِ عن التعقيد[3] كقوله: ﴿طسٓمٓ * تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾ [الشعراء: ١-٢]، وقوله: ﴿فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا﴾ [الإسراء: ١٢]، وقوله[4]: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١]، ثم إنّـا لا نجده كذلك؛ فوجب[5] أن لا تكون تلك الآيةُ كلاماً لله تعالى.

وإنما قلنا: إن القرآن ليس كذلك لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن الحروف المذكورة في أوائل السور غير معلومة.

وثانيها: أنه ليس يوجد فيه آيةٌ دالّةٌ على شيء إلا والمنكِرُ لذلك الشيء يُعارضها بآية أخرى، أو يذكر لها تأويلاً يمنع من دلالتها على ذلك الشيء في الأكثر.

وثالثها: أن المفسرين اضطربوا في تفسير الآيات اضطراباً شديداً، وذكروا في كلّ

---

(١) في (ج): «وثانيها».

(٢) في (ج): «والبعيدة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «التعقيد»، وفي (أ): «التعقد».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الٓر كتاب».

(٥) في (ج): «فيلزم».

آية وجوهاً مختلفة، ولا يتمكنون من القطعِ على تفسيرٍ واحدٍ والقدحِ فيما عداه، وكل ذلك أمارة التعقيد[1] والبعد عن البيان؛ حتى أنه بلغ هذا المعنى بأجلّة الصحابة إلى أن امتنعوا عن التفسير.

رُوي أن واحداً سأل عمر عن قوله[2]: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا﴾ [النازعات: ١]، فضربه على أمّ رأسه وحرّم كلامَه.

ولما سأل ابنُ الكوّاء[3] عليّاً[4] عن قوله: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ﴾ [الذاريات: ١] غضب عليه عليٌّ، فلما ألحّ عليه ابن الكواء قال: متى[5] الرياح.

ونُقل عنهم أنهم لم يكونوا لشيءٍ[6] من العلم أكرهَ منهم للتفسير! وظاهرٌ أنهم ما كرهوا ذلك إلا لعجزهم عن الوصول إلى معرفته؛ فإما أن يكون ذلك العجزُ لسوء فهمهم، أو لأنّ القرآن غيرُ مبين ولا مكشوف.

والأول ظاهر الفساد، فثبت الثاني! وذلك يُناقض الآياتِ الدالّةَ على كون القرآن في أعلى درجات البيان.

ـ **الثالث**: أنه ورد في القرآن اشتمالُه على كلّ العلوم، كقوله: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ثم

---

(١) زاد في (ج) هنا: «والتعسف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) عبدالله بن الكواء، من رؤوس الخوارج.
ترجمته في: «ميزان الاعتدال» (٢: ٤٧٤)

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) في (ب) و(ج): «هي».

(٦) في (ج): «بشيء».

إنّـا نراه خالياً عن أكثر المسائل الأصولية كالجزء الخلاء، وحقيقة الحركة والسكون والزمان والمكان والنهاية، وعلوم الحساب الهندسية[١] والطبّ!

ونراه أيضاً خالياً عن أكثر المسائل الفروعية كدقائق مسائل الفرائض، والوصايا، والحيض، والقِراض، والمساقاة، والشُّفعة.

ـ **الرابع**: أن القرآن دلّ على أنه بحيث لا يقدر الإنس والجن على الإتيان بمثله؛ لعلوّ شأنه، ثم إنّـا نرى ما لا[٢] يليق بهذا الوصف؛ منها اللّحن، كقوله[٣]: ﴿إِنَّ هَـٰذَٰنِ لَسَـٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

وروي عن عثمانَ أنهم لما فرغوا من المصحف وأتوه[٤] به، فقرأه ونظر فيه، فقال: قد[٥] أحسنتم، وفيه شيء من اللَّحن، وستقيمه العرب بألسنتها[٦].

ومعلومٌ أن ذلك اللَّحن ما وقع من الله، ولا من جبريلَ[٧]، ولا من محمد[٨]، فإذن كان ذلك بسبب ما تولّاه الأمة من التحريف.

ومنها التكرار؛ أما في المعنى، كما[٩] في قصة موسى عليه السلام[١٠] المذكورة في السُّوَر الكثيرة[١١].

---

(١) في (ب): «والهندسية»، وفي (ج): «الحساب والهندسة».
(٢) «لا» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «اللحن كما في قوله».
(٤) في (ج): «فأتوه».
(٥) في (ج): «فقد».
(٦) في (ب) و(ج): «وسنقيمه بألسنتنا».
(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٩) في (ب) و(ج): «فكما».
(١٠) في (ج): «ع م».
(١١) في (ج): «الكثير».

وأما في اللفظ، كما[1] ورد في السورة الواحدة قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ مرّتين [النساء: ٤٨ و١١٦]، وقوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن]، و ﴿وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات][2] مراراً[3] كثيرة.

ومنها إيضاح الواضحات، كقوله: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ[4] فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومنها سوء الترتيب، أما في المعنى، كقوله[5]: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] مع أن الاستعانة متقدمة على الفعل.

أما في اللفظ كقوله: ﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

ـ الخامس: أنه ورد في القرآن قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقريشٌ[6] هم قومُ النبي عليه السلام[7] وهم لا يهمزون، وجميع القراء يَهمِزون.

فثبت بهذه الوجوه أنّ القرآن قد تطرَّقَ إليه التحريف وأقلُّ مراتبِها الدلالةُ على أنّ العلم بتفصيل الآيات والسُّور غيرُ حاصلٍ[8] على القطع، وإذا كان كذلك امتنع القطعُ على كونِ آيات التحدّي من القرآن.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكما».
(٢) قوله: «وويل يومئذ للمكذبين» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «مرات».
(٤) لفظة «أيام» زيادة من (ب) و(ج) سقطت من (أ).
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «قريش».
(٧) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٨) في (ج): «حاصلة».

ثم إن[١] سلّمنا كونَ هذه[٢] الآيات متواترةً! لكن لا نُسلّم دلالتَها على التحدي.

بيانه: أنه لو جاز[٣] الغرض من ذكرِها استدلالُه عليه السلام بالقرآن على كونه نبياً لاشتهر ذلك منه في غير القرآن؛ لأنه لما كان اعتمادُه في إثبات نبوته على القرآن فكلُّ مَن آمن به وجب[٤] أن يكون إيمانُه لأجل استدلالِه عليه السلام بالقرآن على صدقة.

ولو كان كذلك لاشتهرت هذه الواقعة كاشتهار أصل ادعائه للنبوة؛ لأنه[٥] لم ينقُلْ أحدٌ من أصحاب الأخبار أنه استدلّ على مخالفيه في صحّة نبوته بالقرآن، ولم يُنقَل ممّن[٦] آمن به أنه إنما آمَن به لدليل القرآن.

فعلمنا أنه عليه السلام ما كان يعوّل في إثبات نبوّة نفسه على القرآن، وإذا ثبتَ ذلك علمنا[٧] أنّ الغرضَ من هذه الآيات ما يذكره[٨] كلُّ واحدٍ[٩] من الخطباء والشعراء من الدعاوى الملائمة[١٠] في أثناء خُطبه[١١] وأشعاره.

ويمكن إيرادُ هذا السؤال على وجه آخرَ، وهو أن يقول:

التحدي[١٢] بالقرآن ورد على ما جرَت به عادةُ الفصحاء والخطباء من ذكر

---

(١) في (ب) و(ج): «من القرآن ولئن».
(٢) في (ج): «مدة».
(٣) في (ب) و(ج): «لو كان».
(٤) في (ب) و(ج): «يجب».
(٥) في (ب) و(ج): «لكنه».
(٦) في (ج): «من».
(٧) في (ج): «فإذا كان كذلك علمنا».
(٨) في (ب) و(ج): «ما يكره».
(٩) في (ج): «أحد».
(١٠) في (ب) و(ج): «العظيمة».
(١١) في (ج): «خطبته».
(١٢) في (ب) و(ج): «أن يقال: التحدي»، وفي (أ): «التحرير». والصحيح ما أثبتناه.

الدعاوى العظيمة في تصانيفهم وخطبهم[١] وأن أحداً لا يوازيهم[٢] فيه، أو على ما جرَت به عادةُ أهل النظر والاستدلال من الاحتجاج به وقطع الأسئلة[٣] الواردة عليه؟ م ع[٤].

غاية ما في الباب أن يقال: الاحتمال الثاني أظهرُ، لكنّا نمنع هذا الظهور أولاً بتقدير التسليم، لكن الأولَ محتملٌ أيضاً احتمالاً مرجوحاً، وحينئذٍ يصير الاستدلال ظنياً.

وإن سلّمنا دلالةَ هـذه الآيات على ما ذكرتُموه! لكن دلالة ظنية أم قطعية؟ م ع[٥].

بيانه: أن دلالة هذه الآيات على هذه المعاني مشروطةٌ بعدم الاشتراك في الألفاظ وعدم المجاز؛ لأنّـا لو جوّزنا في كلِّ واحدٍ من الألفاظ المفرَدة التي منها تركيبُ[٦] آيات التحدي أن تكون موضوعةً لمعاني[٧] أُخر سوى هذه المعاني التي نفهمُها الآن منها؛ فحينئذٍ يجوزُ أن يكون مرادُ الله تعالى منها تلك المعاني الأُخر لا هذا المعنى الذي نفهمه الآن منها.

وكذا[٨] القول لو لم يُحمل[٩] اللفظُ على حقيقته بل على مجازه.

فثبت أنّ دلالة هذه الآياتِ على مقصودِكم تتوقّف على نفي الاشتراك في هذه

---

(١) في (ب) و(ج): «وخطبتهم».
(٢) في (ج): «لا يواريهم».
(٣) في (ب) و(ج): «الاحتجاج ووقع الأسئلة»، وفي (أ): «الاحتجاج به وقطع التواتر». والصحيح ما اثبتناه.
(٤) في (ب) و(ج): «والأول: م والثاني: ع».
(٥) في (ب) و(ج): «الأول: م والثاني: ع».
(٦) في (ب) و(ج): «ركبت».
(٧) في (ب) و(ج): «أن يكون موضوعاً لمعانٍ».
(٨) كذا في (ب) و(ج): «وكذا»، وفي (أ): «كذى».
(٩) في (ب) و(ج): «يحتمل».

الألفاظ ونفي المجاز، لكنّ القولَ بأن الأصلَ عدمُ الاشتراك وعدمُ المجاز[١] كلامٌ ظنّيٌّ لا قطعيٌّ.

وإذا كان كذلك، صار الاستدلال بهذه الآيات على مرادكم ظنياً، وهذه المسألة قطعيةٌ، وبناءُ القطعيّ على الظنيّ غيرُ جائز[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا أنه وقَع التحدي بالقرآن! ولكن[٤] وصل خبرُ التحدي إلى كلّ العالمين، أو إلى بعضهم؟

الأول ممنوع[٥]؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ أهل الهندِ والصين والروم وسائرِ الأطراف الشاسعة ما كانوا يعلمون وجود محمد صلى الله عليه[٦] في زمانه فضلًا عن أن يقال: إنهم علموا تحدّيَه بالقرآن.

والثاني مُسلّمٌ[٧]، ولكن ذلك لا يكفي في الدلالة على صحة النبوة؛ لأن الذين سمعوا التحدّيَ لمّا كانوا بعضَ الناس لم يلزَمْ مِن عجزهم عن المعارضة إلا عجز بعض الناس، وعجزُ البعض عن المعارضة لا يكفي في كون المتحدّى[٨] به مُعجِزاً، وإلا لكان الحاذقُ[٩] في بعض الحرف إذا تحدّى أهلَ قريةٍ أو بلدةٍ بحرفيّته، فعجزوا عنها كان نبياً، وذلك ظاهرُ الفساد.

---

(١) في (ج): «الأصل عدم المجاز وعدم الاشتراك».
(٢) من قوله: «وبناء القطعي» إلى هنا سقط من (ج).
(٣) في (ب): «جائز. ولئن»، وفي (ج): «ولئن».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «هل».
(٥) في (ب) و(ج): «الأول ع».
(٦) قوله: «صلى الله عليه» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «الثاني م».
(٨) في (ج): «التحدي».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «الحاذق»، وفي (أ): «الخلاف».

لا يقال: إنا نعلم أنّ العربَ كانوا أقدرَ على معارضته من غيرهم، ونعلم أنه وصل خبرُ التحدّي إليهم، فلما عجزوا عنها كان عجزُ غيرهم عنها أولى.

وأيضاً: فهَبْ أن خبر تحدّيه بالقرآن ما وصل إلى كلّ العالم في زمانه، لكن[١] لا شكّ في وصوله إليهم بعد زمانه، مع أنهم لم يعارضوه، وذلك يدلُّ على صحة نبوته.

لأنّـا نقول:

أما الأول: فمن المحتمل أن يكون بعض الأعراب الفصحاء قد اتّفق له أن[٢] سافرَ إلى بعض البلاد الشاسعة التي لم يصلْ إليها خبرُ محمد عليه السلام، مع أنّ ذلك العربيَّ لو كان[٣] بحيثُ[٤] إذا سمع[٥] ذلك المتحدّي[٦] لكان قادراً على المعارضة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى اليقين.

وأما الثاني: فهو مدفوع من وجهين:

ـ **أحدهما**: أن بهذا التقدير لا يتقرّر حجُّتُهُ عليهم إلا إذا علم ـ بالضرورة ـ انتشارَ خبرِه في كلّ العالم، وذلك يُوجب سقوطَ تكليفِهِ عنهم في الحال.

ـ **وثانيهما**: أن ذلك ـ إن صحّ ـ فإنما يدلُّ[٧] على أنه لم يُوجد[٨] في الأزمنة التي انتشر خبرُ تحدّيه عليه السلام بالقرآن في كلّ العالم من كان قادراً على المعارضة، ولكنه

---

(١) في (ب) و(ج): «ولكن».
(٢) في (ب) و(ج): «له فنحن».
(٣) في (ب) و(ج): «العربي كان».
(٤) في (ج): «يجب».
(٥) في (ب) و(ج): «لو سمع».
(٦) في (ب) و(ج): «التحدي».
(٧) زاد في (ج) هنا: «إذا».
(٨) في (ج): «توجد».

لا يدلُّ على أن في الزمان الذي لم ينتشر خبرُه في كلّ العالم لم يكن فيه مَن كان قادراً على المعارضة، وإذا احتمل ذلك بطل اليقين.

ثم إن[١] سلّمنا أنه وصل خبرُ التحدي إلى كلّ الخلق! لكن[٢] لم قلتُم: إنهم عجزوا عن المعارضة؟

قوله: لأن دواعيَهم إلى المعارضة كانت متوفّرة، والموانع[٣] كانت مرتفعة، ثم إنهم لم يأتوا بها، وذلك يُوجبُ عجزَهم عنها.

قلنا: لا نُسلّم أنّ دواعيَهم كانت متوفّرة عليها.

قوله: إنه عليه السلام كلّفهم ما يشقُّ على قلوبهم وأبدانهم، فهم لا بدّ وأن يكونوا مُريدين لإبطال أمره، والمعارضة متضمنةٌ لذلك، فلا بدّ وأن يكونوا مريدين لها.

قلنا: لا نُسلّم أنه كلفهم ما يشقّ عليهم! فإن من المحتمل أن يقال: إن أفاضلَ العرب وعلماءَهم حاولوا طلبَ الملك والرئاسة على سائر الأمم، وعلموا أنّ ذلك مما لا يتمُّ إلا بحيلةٍ، فعيّنوا محمداً صلى الله عليه[٤] للرئاسة في السّر، وجعلوا الحيلةَ في ترويجِها[٥] أن أظهَروا العداوةَ العظيمةَ معه، ثم[٦] أظهروا العجزَ عن معارضة[٧] القرآن؛ ليصير ذلك حجةً عند الناس على نبوته، فيتمكّنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرئاسة.

---

(١) في (ب) و(ج): «اليقين. ولئن».
(٢) في (ج): «ولكن».
(٣) في (ج): «والواقع».
(٤) في (ج): «عليه السلام».
(٥) في (ج): «تدريجها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «أنهم».
(٧) في (ج): «معارضته».

ثم إن[١] سلّمنا أنه عليه السلام كلّفهم ما يشقّ على قلوبهم وأبدانهم! ولكنّ ذلك يدلُّ على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره في الجملة، فأما أن يدلَّ على إبطاله[٢] بطريقٍ خاصٍّ فذلك غيرُ لازم.

مثاله: أنّا نستدلُّ بكون الشخص مؤلَماً مظلوماً على توفر دواعيه على دفع ذلك الألم عن نفسه[٣]، فأما أن نستدلّ به على توفُّر دواعيه على دفعه بطريق خاص، فذلك غير ممكن.

ويستدلُّ بكون الشخص جائعاً على توفر دواعيه على التناول، فأما أن يستدل[٤] به[٥] على توفُّر دواعيه[٦] على تناوُلِ شيءٍ مُعيّن، فلا!

ثم إن[٧] سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على توفر دواعيهم! ولكن هنا[٨] ما يدلُّ على عدم وجوب توفُّر دواعيهم، وذلك من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل.

أما الإجمال: فهو أن العلمَ بأن المعارضةَ أَولى من غيرها ليس علماً ضرورياً، بل هو علمٌ نظريٌّ، والعلومُ النظرية يجوز اختلافُ العقلاء فيها.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٢) في (ج): «إبطال أمره».

(٣) قوله: «عن نفسه» سقط من (ج).

(٤) من قوله: «به على توفر دواعيه» إلى هنا سقط من (ب).

(٥) زاد في (ب): «على توفر دواعيه على دفعه بطريق خاص فذلك غير ممكن، ويستدل كون الشخص جائعاً»، وقوله: «به» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ب): «على التناول فأما أن يستدل على توفر دواعيه».

(٧) في (ب) و(ج): «فلا ولئن».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

فلعلّه عرضت لهم شُبهةٌ اقتَضَت فتورَ دواعيهم عن المعارضة، لا سيما والعرب ما كانوا أهلَ الجدل والنظر[١].

وأما التفصيل: فمن وجوهٍ خمسة[٢]:

الأول: لعلّهم اعتقدوا أنّ المعارضة لا تبلغ في قطع المادّة وحسم الأصول[٣] مبلغَ الحرب، فعَدَلوا إلى الحرب.

الثاني: لا يمتنع أن يكونوا عدلوا عن المعارضة ظنّاً منهم أن الخلافَ يقع فيها، فيقول قوم: إنه معارضةٌ، ويقول آخرون: إنه ليس معارضة[٤]!

ويقع الكلامُ فيه في البحث، ويشتد في أثناء ذلك شوكتُه، فللخوف عن[٥] ذلك عدلوا إلى الحرب.

الثالث: لعل المثَلَ الذي دعاهم إلى الإتيان به أشكَلَ عليهم، ولم يعلموا: هل المرادُ به المماثلةُ في الفصاحة، أو النظم، أو فيهما[٦] جميعاً، أو في الإخبار عن الغيب، أو في ذكر المسائل الدقيقة؟ فلما اشتبهَ الأمرُ عليهم في ذلك عدلوا عن المعارضة.

الرابع: أن الإنسان إنما تتوفّر[٧] دواعيه على إتعاب نفسه في معارضةِ حُجّة من يُكلّفه بما يُتعب قلبَهُ وبدنَهُ أن لو كان ذلك المكلِّف قادراً على إلجائه إلى قَبول ذلك التكليف.

---

(١) في (ج): «ما كانوا أهلاً للنظر والجدل».
(٢) قوله: «خمسة» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «الأمور».
(٤) في (ج): «بمعارضة».
(٥) في (ج): «من».
(٦) في (ج): «فيما».
(٧) في (ج): «لا يتوفر».

أما إذا كان ضعيفاً خائفاً، فإنه لا يتوفر دواعي المكلَّف على إبطال حجته؛ فإن الواحد من الضعفاء لو ادعى المُلك فإنه لا يتوفر داعية المَلِكَ على إبطال حجته.

ومعلومٌ أنه عليه السلام كان ـ في أول الأمر ـ ضعيفاً، والعربُ ما كانوا يلتفتون إليه، بل كانوا ينسبونه إلى الجنون والعتْهِ، فلا جرمَ كانت دواعيهم فاترةً عن الإتيان بالمعارضة.

لا يُقال: هبْ أنه ـ في أول أمره ـ كان[1] كذلك، ولكنه ـ في آخر الأمر ـ صار مَهيباً وكانوا يخافون[2]، فكان يجب أن يتوفر[3] دواعيهم[4] على المعارضة.

لأنّـا نقول: إنما لم تتوفر دواعيهم حينئذٍ على المعارضة[5]؛ لأنهم رأَوه في هذه الحالة سالكاً مسلكَ التغلُّب لا مسلكَ الاحتجاج!

فإنّ طريقَ الاحتجاج أن يحضر النبيُّ عليه السلام[6] ـ عند اشتداد أمره وارتفاع شأنه ـ جمهورَ الفصحاءِ، ويقول لهم: إني قادرٌ على قهركم واستئصال شأفتكم، ولكني عدلتُ عنه إلى الحجة، وحُجّتي أني أتيتُكم بهذا القرآن، وأمهلتُكم المدة التي تقدرون فيها على المعارضة، فإن أتيتُم بها فقد سقطت حجّتي، وإن عجَزتُم عنها ـ مع أنكم النهاية في الفصاحة ـ فقد قويت حجتي! ثم إنهم عند انقضاء المدة إذا عجَزوا عنها، فحينئذٍ تظهر حجّتُه عليه السلام عليهم.

---

(١) قوله: «كان» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يخافونه».

(٣) في (ب) و(ج): «تتوفر».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «حينئذٍ».

(٥) من قوله: «لأنا نقول إنما لم تتوفر» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

فهذا هو طريقُ الاستدلال بالقرآن، ولم ينقل أنه عليه السلام سلك هذا الطريقَ عند اقتدارِه وارتفاعِ شأنه، بل كلما[١] قدر على المحاربة معهم أخذ فيها.

فلما لم يسلُكْ مع القوم ـ عند قدرته ـ مسلكَ الاحتجاج علم القومُ أنه ليس غرضُهُ إظهارَ الحق، بل التغلُّبَ؛ فلا جرم لم تتوفَّرْ[٢] دواعيهم على الإتيان بالمعارضة.

فالحاصل[٣] أن الداعية على المعارضة لم تتوفّر في زمان ضعفه لكونه ضعيفاً، ولم تتوفر في زمان قدرته؛ لظنهم أنه لا يطلبُ ما يطلبه بالحجة بل بالقهر.

الخامس: لعلهم إنما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة؛ لعلمِهم بأن خُطبَهم[٤] وأشعارَهم كانت أفصحَ من القرآن الذي جاء به وظهورِ ذلك للفصحاء على وجهٍ لا يبقى فيه إشكالٌ، فلاعتقادهم وضوحَ ذلك لم تتوفر دواعيهم على المعارضة.

ثم إن[٥] سلّمنا أن دواعيَهم كانت متوفرةً على المعارضة! لكن لا نُسلّم أن الموانع كانت مرتفعةً؛ فإنه يحتمل أن يقال: إنه منعهم عن المعارضة بالحروب، أو امتنعوا منها خوفاً من أصحابه وأنصاره؛ لأن قوة الدولة واجتماع الكلمة مما يمنع عن ذلك.

ألا ترى أنّ الواحدَ من الملوك أو العظماء[٦] لو صنّف كتاباً رديئاً فاسداً فإن أهل بلدته يخافون من إظهار ما فيه من الرداءة والفساد؟ فكذا هنا[٧].

---

(١) في (ج): «كما».
(٢) في (ج): «يتوفر».
(٣) في (ج): «والحاصل».
(٤) في (ج): «خطبتهم».
(٥) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٦) في (ج): «والعظماء».
(٧) في (ب) و(ج): «وكذا هاهنا».

وهذا الوجه يمكن أن يجعل قدحاً في توفر الداعية على المعارضة من جهة أن هذا[1] الأمور إذا صحّت غيرّت أحوالَ الداعية.

ثم إن[2] سلّمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع! فلم قلتُم: إن حصول الفعل عند ذلك واجبٌ؟

بيانه: وهو أن توفُّرَ الدواعي وارتفاع الموانع إما أن يكون من فعل العبد، أو لا يكون.

فإن كان من فعلِه كان قادراً على أن لا يفعله، وإذا جاز ذلك لم يُمكن القطعُ بحصول توفُّرِ الدواعي وارتفاع الموانع في حق العرب؛ لأن ما قدر العبدُ على أن لا يفعله استحالَ القطعُ ـ من جهة العقل ـ على أنه يفعله.

وإن كان ذلك من فعل الله تعالى[3] فإما أن يكون حصول الفعل عقيبه واجباً، أو لا يكون

فإن كان واجباً؛ لزم القول بالجبر، وإنه باطلٌ.

وبتقدير صحته يلزمُ كون الله تعالى فاعلاً للقبيح! ومتى صحّ ذلك امتنع الاستدلالُ بالمعجزة على الصدق على ما سيأتي تقريره.

وإن لم يكن واجباً؛ لم يمكن[4] القطعُ بحصول الفعل عقيبَ توفُّرِ الدواعي وارتفاع الصوارف[5].

(١) في (ب): «مدة». ولعلها: هذه، وفي (ج): «مدة».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ج): «يكن».
(٥) في (ج): «الموانع».

ثم إن[١] سلّمنا وجوب حصول المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع لو[٢] كانت مقدورة! فلم قلتُم: إنها لم توجد؟

قوله: لو وُجدت لظهرت وانتشرت، فلما لم ينتشر[٣] علمنا أنها لم توجد.

قلنا: لا نُسلّم أنها لو وُجدت لظهرت.

قوله: إنها من الأمور العظيمة فيجبُ انتشارها.

قلنا: لا نزاعَ في كونها من الأمور العظيمة، لكن لا نُسلّم وجوبَ اشتهار الأمور العظيمة.

وبيانه ما مرّ ـ في السؤال على التواتر ـ من أنّ رواياتِ اليهود والنصارى والمجوس والمانوية موضوعةٌ مع[٤] أن ذلك لم يشتهر، ولأن[٥] كون الفاتحة من القرآن أم لا من[٦] الأمور العظيمة ولم ينتشر في زمان الصحابة حتى خالف ابن مسعود فيه[٧]، وكذلك القول في البسملة، وفي كون الإقامة فرادى أو مثناة[٨]، وسائر الأمور التي عددناها هناك.

وأيضا فالنص الجليُّ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه ـ بتقدير صحته ـ لم ينتشر مع أنه من الأمور العظيمة، وبتقدير فساده لم ينتشر كيفية وضعه مع أنها من الأمور العظيمة.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ج): «إذ لو».
(٣) في (ج): «تنتشر».
(٤) في (ب) و(ج): «على».
(٥) في (ب) و(ج): «وأن».
(٦) في (ج): «أم ليس من القرآن من».
(٧) قوله: «فيه» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «مثنى».

لا يقال: إنه إن كان الحق هو النصّ الجليّ فهو لم ينكتم بالكُلّيّة، بل رواه الشيعة، وإن كان الحق هو أنه موضوعٌ فلم ينكتم ذلك أيضاً بالكُلّيّة، بل رواه أهل السنة؛ فإنهم ذكروا أن واضعَه هشامٌ[1] وابن الراوندي.

فمعارضة القرآن لو وُجدت لوجب أن لا ينكتم بالكُلّيّة؛ لأنّا نقول: إنه لما جاز على الأكثرين أن لا يذكروا الأمر العظيم جاز على الناقلين الأقلّين أن لا يذكروه أيضاً؛ لأنه إذا جاز على الألف السكوتُ عن ذكر الواقعة العظيمة جاز أيضاً على الألف والعشرة.

وأيضاً: فلأن[2] عائشة رضي الله عنها[3] روَتْ أن بنت[4] خالد بن سنان العبسي دخلت على رسول الله[5] ﷺ[6] فقال لها رسول الله[7]: «مرحباً[8] بنت أخي»، قالت: قلتُ: يا رسول الله، أوكان نبياً؟ قال: «نعم، ولكن ضيَّعَهُ قومُه»[9].

---

(١) هو أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي الشيباني، من كبار الرافضة ومشاهيرهم، متكلم بارع له نظر وجدل، لقب بشيطان الطاق، له تأليف كثيرة تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل، توفي نحو ١٩٠ هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٠: ٥٤٣)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٥: ٣٠١).

(٢) في (ج): «فإن».

(٣) في (ج): «رضها».

(٤) في (ج): «ابنة».

(٥) في (ب) و(ج): «دخلت على النبي».

(٦) في (ج): «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

(٨) زاد في (ب) و(ج): «يا».

(٩) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، باب ما جاء في بني عبس(٣٢٤٩٣)، بلفظ: جاءت ابنة خالد بن سنان العبسي إلى رسول الله ﷺ فقال: «مرحباً بابنة أخي، مرحباً بابنة نبي ضيعه قومه».

فقد خفي أمرُ النبوة مع قُرب الزمان والمكان هناك، وذلك يُبطل ما ذكرتموه من وجوب اشتهار الأمور العظيمة.

وأيضاً: لأن[(١)] سائر معجزات نبينا صلى الله عليه[(٢)] ـ مع جلالة قدرها ـ لم تنتشر[(٣)] ولم تُنقَل نقلًا متواتراً؛ فبطل ما ذكرتموه.

ثم إن[(٤)] سلّمنا أن الأمور العظيمة يجب انتشارُها! ولكن متى إذا وُجد[(٥)] ما يمنع عن[(٦)] الانتشار أو إذا لم يوجد؟ وهنا[(٧)] وجود وجود المانع[(٨)] محتملٌ، فلا يمكن الاستدلالُ بعدم الظهور على العدم.

وبيانُ احتمال المانع ثلاثة[(٩)] أمور:

الأول: يحتمل أن يقال: إن القادرَ على معارضة القرآن ما كان إلا واحداً أو اثنين، ثم إن ذلك الرجلَ ـ لما عمل المعارضةَ ـ عرضها عليه قبل أن عرَضها على غيره، فهو أو بعض أصحابه قتل[(١٠)] ذلك المعارِضَ، وأخفَوا تلك المعارَضة.

الثاني: يحتمل أن يقال: إن الذين قدروا على المعارضة كانوا جمعاً[(١١)] قليلين

---

(١) في (ج): «فلأن».
(٢) في (ج): «نبينا محمد عليه السلام».
(٣) قوله: «لم تنتشر» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «من الانتشار».
(٦) في (ج): «من».
(٧) في (ب) و(ج): «وهاهنا».
(٨) في (ج): «وجود المانع».
(٩) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) في (ج): «قبل».
(١١) في (ب) و(ج): «جميعاً».

مثل لبيد ابن ربيعة[١] وكعب بن زهير[٢] وغيرهما، ثم إنه قَبِلَ[٣] منهم أنهم لو أخفَوا معارَضتهم، أو تركوها وأظهروا من أنفسهم العجز عنها لأعطاهم مالاً كثيراً، وأولئك القادرون على المعارضة علموا أنه[٤] لا يُمكنهم اكتسابُ مثل ذلك المال ـ ولا بعضِه ـ بطريقٍ آخَر، فلأجل ذلك أخفَوا معارَضتهم[٥] واعترَفوا بالعجز.

الثالث: يحتمل أنه استتبع القومَ بطريقٍ آخر، ثم إن أعوانه وأنصاره كانوا مَـخوفين لمن يُظهر المعارضة، فلا جرمَ انكتَمَتِ المعارضةُ.

وكيف لا نقول ذلك، وكلُّ من حاولَ المعارضةَ ـ في زمان من الأزمنة ـ كان خائفاً على روحه؟ ومع هذا الخوفِ الشديدِ كيف يمكن ظهور المعارضة؟

ثم إن[٦] سلّمنا أن المعارضة لو وُجدت لاشتهرت! فلم قلتُم: إنها لم تشتهر؟

بيانه: أن العربَ عارضوه بالقصائد السبع، وعارضه مسيلمةُ بكلماته، وعارضه

---

(١) قوله: «بن ربيعة» سقط من (ب) و(ج).

ولبيد: هو الشاعر المشهور ابن ربيعة العامري، يكنى أبا عقيل، قدم على رسول الله ﷺ مع قومه فأسلم وحسن إسلامه، روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، قال مالك: بلغني أن لبيداً عمر مئة وأربعين سنة.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (٤: ٢١٩)، و«الوافي بالوفيات» (٢٤: ٢٩٩).

(٢) هو أبو المضرب كعب بن زهير المازني، شاعر عالي الطبقة من أهل نجد اشتهر بالجاهلية، ولما ظهر الإسلام هجا النبي ﷺ وأقام يشبّب بنساء المسلمين، فهدر النبيّ دمه، فجاءه مستأمنا، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول، فعفا عنه النبي صلّى الله عليه وآله وخلع عليه بردته، توفي سنة ٢٦ هـ.

ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٥٣)، و«الوافي بالوفيات» (٢٤: ٢٥٧).

(٣) في (ب) و(ج): «قيل».

(٤) في (ج): «أنهم».

(٥) في (ج): «معارضته».

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

بعضُهم بذكر أخبار ملوك العجم، وكلُّ ذلك وقع في زمانه! وعارَضَهُ ـ بعد ذلك ـ ابن المقفع[١] وقابوس بن وشكمير[٢] والمعريّ[٣]!

لا يقال: هذه الأشياء لا تصلح معارضةً للقرآن؛ لِما فيها من الركاكة[٤].

لأنّا نقول: لو سلّمنا ما ذكرتُموه! لكان ذلك قادحاً في غرضكم.

وذلك؛ لأن الاستدلال بالقرآن على وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي.

أما الإجمالي: فهو أن نقول: إن محمداً عليه السلام تحدّى العربَ به، وهم عجَزوا عن معارضته، مع أنهم النهاية في الفصاحة، وذلك يدل على كونه مُعجزاً.

وأما التفصيلي: فهو أن يستخرج من كلّ واحدة من السُّوَر من وجوه الفصاحة ما يكونُ[٥] مجموعُها معجزاً.

وأنتم الآن إنما عولتم على الطريقة الإجمالية، وهي مبنية على أن القرآن لم

(١) هو الكاتب المشهور عبد الله ابن المقفع (١٠٦-١٤٢ هـ)، من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، وكان مجوسياً فأسلم، وهو الذي عرب «كليلة ودمنة».
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢: ١٥١)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦: ٢٠٩).

(٢) في (ج): «وشمكير».
هو شمس المعالي، كان غزير الأدب وافر العلم، عالماً بالنجوم وغيرها من العلوم، مات من شدة البرد سنة (٤٠٣هـ).

(٣) هو الشاعر أبو العلاء أحمد بن سليمان التنوخي المعروف (٣٦٣-٤٤٩ هـ)، كان غزير الفضل، وافر الأدب، عالماً باللغة، حسن الشعر، جزل الكلام، وكان ضريراً أعمى، ولم يكن أكمه؛ كما توهمه من لا علم له. وصنف تصانيف كثيرة، وأشعاراً جمة؛ منها «سقط الزند»، و«لزوم ما لا يلزم».
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ٢٥٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ٢٣).

(٤) في (ب) و(ج): «تلك معارضة ركيكة غير فصيحة لا إشكال في بطلانها وقصورها».

(٥) في (ج): «يكون».

يُعارَضْ، فإذا بيّـنّا أنه قد عُورِضَ، فلو حاولتم عند ذلك بيان أن القرآن أفصحُ منه كان ذلك تركاً للطريقة الإجمالية، واعترافاً بسقوطها، وعَوداً إلى الطريق التفصيلية[١].

ثم إن سلّمنا أن المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع! فلم قلتُم: إنه يكون معجزاً؟

بيانه من وجوهٍ أربعة[٢]:

الأول: لعلهم إنما عجزوا عن معارضته؛ لأنه كان أفصحَ منهم فقدرَ على ما لم يقدروا عليه.

ألا ترى أنه قد يوجد في الحِرفة المعيَّنة مَن لا يوجد في زمانه من يساويه فيها؟ فإن بطلميوس لما صنف المجسطي فإن أحداً لم يقدرْ على معارضته.

وكذلك القول في أوقليدس حين صنّف كتابه، وفي أرسطو[٣] حين صنف المنطق، وكذا القول في أصحاب الطِّلَّسْماتِ العجيبة؛ فإن أحداً ـ في زمانهم ـ لم يقدر على معارضتهم، فكذا هنا[٤].

وقد يُوجد في البلدة صانعٌ[٥] أو نقّاشٌ أو ديباجيٌّ لا يقدر أحدٌ على مثل فعله،

---

(١) في (ج): «إلى الطريقة والتفصيلية».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أرسطاطاليس».

هو الفيلسوف أرسطا طاليس الحكيم بن الحكيم الفيثاغوري، كان عالم الروم وجهبذها ونحريرها وخطيبها وطبيبها، وكان أوحد في الطب، وغلب عليه علم الفلسفة، وهو تلميذ أفلاطون وكان أفلاطون يقدمه على غيره من تلاميذه، وبه ختمت حكمة اليونانيين.

ترجمته في: «بغية الطلب في تاريخ حلب» لابن العديم (٣: ١٣٤١)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ٨٦).

(٤) في (ج): «وكذا ههنا».

(٥) في (ب) و(ج): «صائغ».

ولا على ما يقرُب منه، ثم إن ذلك لا يدلُّ على نبوته، فكذا هنا[١].

وحكى ابن زكريا أن إنساناً كان يتكلَّم من إبطه، فجاءه[٢] ـ وكان يشكو علّةً به ـ فمازحه بعض جلسائه وقال: قل للصبي يشكو إليه! فردّ يدَه في ثيابه، وشكا علّتَه[٣] بكلامٍ كأنه كلامُ إنسانٍ رقيقِ الصوت به غُنّةٌ إلا أنه كلامٌ مفهوم! ثم جئتُ به إلى المنزل ـ بعد انقضاء شغلي ـ فأقبل يتكلّمُ أيَّ شيءٍ اقترحتُ عليه من الكلام من ضحوة النهار إلى انتصافه.

فهذا فعلٌ لم يقدر أحدٌ على معارضته، ولم يدلُّ ذلك على نبوّة فاعله.

الثاني: لعلّه عليه السلام[٤] تفرّغَ لجمع[٥] القرآن مدةً مديدةً ودهراً[٦] طويلًا، وصبر على تحمُّل المشاقِّ في تلك المدة الطويلة، ولم يقدر غيرُه على مثل ذلك الصبر فلا جرم تأتى له ما لم يتأت لغيره

قال ابن زكريا: إن رجلاً لم يأكل من حيث علمته سبعةً وعشرين يوماً، ثم أطلعني على ذلك ـ بعد التلطُّف ـ أن ذلك عادةٌ اعتادها، وكان هذا الرجل قوياً خصيبَ البدن، وقد امتحنتُ قوّته بقوسٍ صلبةٍ فوجدتُها قويةً.

الثالث: أن العرب ـ وإن كانوا قادرينَ على مثل فصاحة القرآن وعلى مثلِ نظمه ـ ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى[٧]، وبصفاته، وبما يجب ويجوز ويستحيل عليه،

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ج): «فجاءني».

(٣) في (ج): «وتبكى إليه».

(٤) في (ج): «ع م».

(٥) في (ج): «لجميع».

(٦) في (ج): «مديدة دهرًا».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وبالملائكة والجنة والنار، وأحوال السموات والأرضين، وبتاريخ الأنبياء والمتقدمين، وإنه عليه السلام كان عالماً بهذه الأشياء، فكان[١] يطلب منهم معارضةَ القرآن ـ لا في الفصاحة أو في النظم أو فيهما جميعاً فقط ـ بل كان يطلب منهم كتاباً مشتملاً على هذه المعاني في فصاحته ونظمه[٢]؛ فإن المعارضةَ لا تحصل إلا بالإتيان بالمثل، والمثليةُ إنما تحصل عند التساوي في مجموع هذه الأمور.

ثم إن العرب لما لم يكونوا عالمين بهذه الأشياء لا قليلاً ولا كثيراً ـ لا جرم ـ استعظموا أمرَ القرآنِ وعجَزوا عن معارضته.

الرابع: لعله عليه السلام ما كان يطلب منهم مثل القرآن كيف كان[٣]، بل كان يطلب منهم أن يجيئوا بمثل القرآن من عند الله؛ على ما قال تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَـٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ ﴾ [القصص: ٤٩]، وإن العرب لـمّا لم يقدِروا على الإتيان بمثله من عند الله ـ لا جرم ـ عجزوا.

لا يقال: دعواهُ في أنه جاء بالقرآن من عند الله لا يصحّ إلا بعد صحّة نبوته، وصحّةُ نبوته موقوفةٌ على عجز العرب عن الإتيان بمثله، فلو كان المثل الذي طلبه منهم هو الإتيانُ به من عند الله؛ لزم الدورُ.

لأنّـا نقول: لا نُسلّم بأنه[٤] يلزم الدور؛ فلعله عليه السلام قرّر نبوته عليهم[٥] بطريقٍ آخرَ، وإن لم يكن ذلك الطريق حقّاً، ثم إنه ـ بعد ذلك ـ طلب منهم أن يأتوا بمثله من عند الله، فلم يلزم الدورُ.

---

(١) في (ج): «وكان».

(٢) زاد في (ج) هنا: «مثل فصاحة القرآن ونظمه».

(٣) في (ج): «كيف ما كان».

(٤) في (ج): «أنه».

(٥) في (ج): «عليهم نبوته».

إن[١] سلّمنا لزومَ الدور! ولكن من الجائز أن العرب لم ينتبهوا للزوم هذا الدور؛ فإنه لا شكّ أنهم ما كانوا أصحابَ نظرٍ ولا جدل.

ثم إن[٢] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على كون القرآن مُعجزاً! ولكن هنا[٣] ما يُوهم نقيضَ ذلك، وهو من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن كونه معجزاً إما أن يكون[٤] لفصاحته، أو لأسلوبه، أو لمجموعهما[٥]، أو لعدم الاختلاف فيه، أو للإخبار عن الغيب، أو للصّرفة ـ على ما سيأتي بيان هذا الحصر في المسألة الثانية ـ لكن ليس شيء من هذه الوجوه صحيحاً ـ على ما سيأتي بيان تلك[٦] الوجوه في المسألة الثانية ـ فبطل القولُ بكونه معجزاً.

الثاني: أن المعجز ما لا يُمكن الإتيانُ بمثله لكن كلّ من قرأ القرآن فإنه أتى[٧] بمثلِه؛ فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه لا معنى للكلام إلا الأصواتُ المقطَّعة تقطيعاً مخصوصاً الموضوعةُ لإفهام المعاني، ونعلم[٨] ـ بالضرورة ـ أنَّ الأصواتَ القائمةَ بلهواتِ زيدٍ غيرُ الأصوات القائمة بلهوات عمرٍو.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه عليه السلام إذا قرأ سورةَ الفاتحة فكلُّ من قرأها بعدَهُ فقد أتى بمثل ما أتى به الرسولُ، وما كان كذلك لا يكون مُعجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «الدور ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «معجزًا».

(٥) في (ج): «أو يكون مجموعها».

(٦) في (ب) و(ج): «بيان هذه».

(٧) في (ج): «فقد أتى».

(٨) في (ب) و(ج): «المعاني أو نعلم».

الثالث: أن القرآن عندكم قديمٌ، والمعجز: هو الفعل الخارق للعادة، فكيف تقولون[1]: القرآنُ معجز؟

فهذا جملةُ الكلام على الوجه الأول من الأوجه الثلاثة في تقرير قولنا: إن محمداً عليه السلام ظهر المعجزُ عليه.

أما[2] الوجه الثاني من تلك الوجوه ـ وهو التمسُّك بإخباره عليه السلام عن الغيوب ـ فالاعتراضُ عليه النزاعُ في كون الآيات الدالّة على إخباره عن الغيوب متواتراً، وتقريره ما مضى في الآيات الدالّة على[3] التحدي.

ثم إن سلّمنا كونها متواترة! فلا نُسلّم أن التواترَ يُفيد العلمَ على ما مرّ.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن الإخبار عن الغيب مُعجزٌ؛ فإن المنجّمين اتفقوا على أنّ من أشكال الطالع ما إذا وقعَ وجبَ أن يكون صاحبُه متمكناً من الإخبار بالغيوب[4].

وقد صحّ ـ بالتواتُر ـ حديثُ المرأة العمياء التي كانت ببغداد، وكانت تُخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل.

وحكى أبو البركات البغدادي في «المعتبر» أنه جربها مدةَ عشرين سنة حتى حصل[5] اليقيُن بأن إخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس وتزوير.

ولأنه قد صح ـ بالتواتر ـ أنّ أصحاب الرياضات قد يصيرون بحيث يُخبرون عن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أن».
(٢) في (ب) و(ج): «وأما».
(٣) من قوله: «إخباره عن الغيوب» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «الإخبار عن الغيوب».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «له».

الغيوب[١]، والصوفيةُ اتفقوا على ذلك، والناس تواتر أخبارهم[٢] بذلك عن البراهمة.

ولا خلاف أيضاً بين المسلمين أن قَسّاً وسَطيحاً وسُوَيدَ بنَ قاربٍ[٣] وغيرَهم كانوا كاهنين، مع أنهم كانوا يخبرون عن الغيوب[٤]؛ فإنه قد صحَّ في الأخبار أنهم أخبَروا عن نبوة محمد عليه السلام.

ثم إن سلّمنا أن الإخبار عن الغيب مُعجز! ولكن متى إذا لم يكُن مثل ذلك[٥] الإخبار معتاداً، أو إذا كان م ع[٦] فلم قلتُم: إنّ مثل ذلك غيرُ معتاد[٧].

بيانه: أنه عليه السلام إنما أخبر عن الغيوب التي أخبر عنها إما على سبيل الإجمال، أو إن كان على سبيل التفصيل كان ذلك من قَبيل الواضحات، أو على سبيل التفوُّل[٨]، وذلك لا يكون مُعجزاً.

أما الذي على سبيل الإجمال؛ فمثل قوله[٩]: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولـم يُخبِر عن كيفية الدخول: أن يكون بالصلح أو بالقهر، وأن ذلك الدخول في أيِّ وقتٍ يكون، وأن الداخلَ كلُّهم أو بعضُهم، ومثل هذا الخبر قلّ ما يحتمل الكذب؛ لأن الظاهر أنه يدخل المسجد الحرام واحدٌ منهم في بعض الأوقات، وبهذا التقدير يكون الخبر صدقاً.

---

(١) في (ج): «الغيب».

(٢) في (ب) و(ج): «يتواترون الخبر».

(٣) اسمه سواد بن قارب، من رؤوس الخوارج، ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٦: ٢٢).

(٤) في (ج): «الغيب».

(٥) في (ج): «يكن الإتيان بمثل تلك».

(٦) في (ب) و(ج): «وإذاكان غيرمعتاد الأول م والثاني ع».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «البتة».

(٨) في (ب) و(ج): «التفأّل».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما الخبر عن الواضحات فمثل قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا[1]﴾ [البقرة: ٩٥]؛ فإنّ الظاهرَ من حال الإنسان أنه لا يتمنى الموت، فكان الإخبارُ عن ذلك إخباراً عن أمر جليٍّ.

وأما الإخبار على سبيل التفوُّل[2] وتقويةِ القلب للأتباع فكقوله: ﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ [الروم: ١-٢] في أدنى الأرض؛ فإنه قد جرت عادةُ الرؤساء[3] بتقويةِ قلوب أتباعهم ووعدِهم إياهم بأنهم المنصورون على أعدائهم، وأن المُلك لهم، والدولة عائدة إليهم، ثم قد يقعُ ذلك، وقد لا يقع.

وإذا ثبت ذلك ظهرَ أنّ الإخبارَ عن الغيوب أمرٌ غيرُ مخالفٍ للعادة، وأما إخبارُه عن الغيوب التي ليست في القرآن فهي منقولةٌ لا على التواتُر، فلا يجوز الاحتجاج بها.

ثم إن سلّمنا أنه مُعجز! ولكن لا يصحُّ الاستدلالُ به على النبوة؛ لأنه إما أن يستدلَّ بإخباره عن الأمور الماضية، أو المستقبلة.

والأول باطل؛ لأنه ربما سمعها عن الناس[4] فذكرها.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا أخبر عن الأمور المستقبَلة لم يُعرَف صدقُه في ذلك الخبر إلا بعد وقوع المخبَر عنه، فإخبارهم[5] عن أنهم يدخلون المسجد الحرام، وأن الروم تغلب الفرس لا نعرف[6] صدقَه إلا بعد وقوع هذه الأمور.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «بما قدمت أيديهم».

(٢) في (ب) و(ج): «التفأّل».

(٣) في (ج): «العادة للرؤساء».

(٤) في (ب) و(ج): «سائر الناس».

(٥) في (ب) و(ج): «فإخباره».

(٦) في (ج): «وأنهم يغلبون الروم ولا يعرف».

لكن[١] كلّ من اعترف بنبوته فإنه لم يُوقِف تصديقَه[٢] ـ في دعواه للنبوة[٣] ـ على وقوع هذه الأشياء، فإذن ما هو الدليل على ثبوت نبوته مغايرٌ لهذه[٤] الأشياء؟ ومتى ثبتت[٥] نبوتُه بطريقٍ آخرَ لم يكُن إلى ذكر هذا الدليل حاجةٌ، ولا في ذكره فائدةٌ.

وأما الوجه الثالث فالاعتراضُ عليه ليس إلا المنازعة في صحة تلك الأشياء، ولا نزاعَ في أنّ آحادَها غيرُ معلومة بالتواتر، بل منتهى الطمع فيه أن يقال: إن آحادها ـ وإن لم تُنقل نقلاً متواتراً ـ إلا أن مجموعَها متواترٌ، وذلك ممنوعٌ؛ فإن المخبِرين عن مجموع تلك الأشياء ما بلغوا إلى الحدّ الذي يمتنعُ تواطُؤهم على الكذب.

ثم إن سلّمنا بلوغَ المخبِرين عن تلك الغرائب إلى حدّ التواتر! ولكن ليس كلّ تلك الغرائب بالغةٌ إلى حد الإعجاز، بل الغرائبُ التي يمكن دعوى كونها معجزةً فالرواة عنها قليلون، فلا يحصل العلم.

ثم إن سلّمنا بلوغهم إلى حدّ التواتر! ولكنا نُعارضهم بالمخبِرين عن معجزات ماني وزرداشت وغيرهم مع قطعِكُم بكذبهم!

ثم إن سلّمنا[٦] أن ما ذكرتمُوه يدل على وقوع تلك المعجزات! ولكن هنا شبهةٌ[٧] تُوهِمُ نقيضَ ذلك، وهي أن كلّ واحدة من تلك المعجزات أمورٌ عظيمةٌ، والدواعي إلى نقلها متوفرةٌ، والموانعُ مرتفعة؛ فإنه لم يكُن على أحدٍ خوفٌ من نقل

---

(١) في (ج): «ولكن».

(٢) في (ج): «صدقة».

(٣) في (ب) و(ج): «النبوة».

(٤) في (ب) و(ج): «بهذه».

(٥) في (ج): «ثبت».

(٦) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا شبه».

معجزات رسول الله ﷺ[١]، بل الخوفُ كان على الطاعنين فيها.

فلو كانت صحيحةً لوجب انتشارُ كلّ واحدةٍ منها على ما ذكرتُموه في معارضة القرآن، بل اشتهارُ هذه المعجزات أولى من اشتهار المعارضة؛ لأن الخوفَ أبداً كان موجوداً في إظهار المعارضة، والدواعي أبداً كانت متوفرةً على نقل المعجزات، فلما لم تبلُغ هذه المعجزاتُ إلى حدّ التواتر علمنا أنها غيرُ صحيحة.

فهذا هو الكلامُ على الأوجه الثلاثة المذكورة في بيانِ ظهورِ المعجزِ على محمد ﷺ[٢].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على ظهور المُعجِز عليه! ولكن هنا[٣] شبهة[٤] تمنع منه، وهي أن المعجز هو الفعلُ الخارق للعادة، وتجويزُ ذلك يجرُّ إلى السفسطة.

وذلك؛ لأنّا إذا جوّزنا تغيُّر العادات عن مجاريها لم يُمكنّا القطعُ باستمرارها في شيء من الأحوال قطعاً، فحينئذٍ لا يُمكنُنا القطعُ بأن الله تعالى لم يقلبْ ماءَ جيحون دماً عبيطاً[٥] عند غيبتنا[٦] عنه.

وإذا غَمضنا العينَ فلعله[٧] تعالى قلَبَ جُدرانَ البيت ذهباً إبريزاً، ثم كلما فتحنا العين جعلها مرةً أخرى كما كانت.

---

(١) في (ج): «صلعم».
(٢) في (ج): «صلعم».
(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٤) في (ب) و(ج): «شبه».
(٥) في (ج): «وماء عبيطا»، وفي (أ): «دماً غضباً». والصحيح ما أثبتناه.
(٦) كذا في (ب) و(ج): «غيبتنا»، وفي (أ): «غيبنا».
(٧) في (ب) و(ج): «فلعل الله».

بل من خرجَ من دارِه يلزمُهُ تجويزُ أن يكون قد تقلب[١] أقمشة البيت أناساً فضلاءَ علماءَ، وأنه[٢] صارت الأحجار والخشب التي هناك ذهباً وياقوتاً.

بل يلزم تجويزُ أن يرى الأعمى في ظلمة الليل ـ وهو بالصين ـ بقة الأندلس[٣]، مع أنّ البصيرَ لا يرى الشمسَ الطالعة في النهار.

وأيضا لا يُمكننا القطعُ بعدم تقلُّع الجبال من أماكنها، وبعدم انتشار الكواكب عند تغميضنا العينَ، وبعدم انقلاب الأشجار أناساً فضلاءَ يُلقي بعضُهم الدروسَ على البعض في المسائل الدقيقة، ولا يمكننا القطعُ بأن من لا يكون شيئاً لا يكون عالماً.

ومعلوم أنّ من التزم تجويزَ هذه الأشياء[٤] فقد خرج عن العقل، ودخل في محض الجنون، وإذا كان القول بجواز تغير العادات يُفضي إليه؛ كان القولُ به باطلاً.

ثم إن[٥] سلّمنا أن محمداً عليه السلام ادّعى النبوة وظهر المعجز عليه[٦]! ولكن لا نُسلّم أنّ كلّ من كان كذلك فهو نبيٌّ.

ونحن نضبط مداخلَ الاعتراض على هذه المقدمة أولاً، ثم نرجع فنقرِّر كلَّ واحدٍ منها:

وطريق[٧] الضبط: أن يقول[٨]: الفاعلُ لهذه المعجزات إما أن يكون هو ذلك

(١) في (ب) و(ج): «انقلب».
(٢) في (ب) و(ج): «علمناه أنه».
(٣) في (ج): «بقة بالأندلس»، وفي (أ) و(ب):«بقعة الأندلس». والصحيح ما أثبتناه.
(٤) في (ج): «الأمور».
(٥) في (ب) و(ج): «باطلًا ولئن».
(٦) في (ب) و(ج): «ظهر عليه المعجز».
(٧) في (ب) و(ج): «فطريق».
(٨) في (ب): «نقول»، وفي (ج): «تقول».

النبيّ ـ وهو[١] الذي يقوله الفلاسفة من أن المبدأ لحدوث[٢] هذه الحوادث قوةُ نفْسِ ذلك النبي ـ وإما أن يكون غيرَه.

وذلك الغير إما لا يكون حيّاً[٣] ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن مبدأ حدوث تلك المعجزات هو شيءٌ من خواصّ الأجسام كخاصّيّة المغناطيس في جذب الحديد ـ وإما أن يكون حيّاً.

وذلك الحي إما أن يكون جسماً ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة وهي التي تفعل هذه الأفعال العجيبة ـ وإما أن لا يكون جسماً.

وهو إما أن يكون غيرَ الله تعالى[٤] ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن الفاعل للمعجزات هو الجن أوالشياطين[٥] أو الملائكة، وهذا على قول من لا يجعل هذه الأشياء أجساما أما من يجعلها أجساماً، فهي داخلة في القسم الذي قبله ـ وإما أن يكون هو الله تعالى.

ولا[٦] يخلو إما أن يكون فعلُه لهذه المعجزات لا لغرض التصديق، بل إما لا لغرضٍ، أو لغرضٍ[٧] معلومٍ.

وهو أن يكون ابتداءَ عادةٍ، أو تكريرَ عادة متطاولة، أو معجزةً لنبيٍّ[٨] آخَرَ، أو

---

(١) في (ب) و(ج): «وهذا».

(٢) في (ب) و(ج): «مبدأ حدوث».

(٣) في (ب) و(ج): «أن لا يكون ميتاً».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «والشياطين».

(٦) في (ب) و(ج): «فلا».

(٧) قوله: «أو لغرض» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «لشيء».

كرامةً لوليٍّ، أو لغرضٍ مجهولٍ لا طريقَ لنا إلى العلم به.

وإما أن يكون لغرضِ تصديقِه، وعند ذلك يجب بيانُ أنّ من صدَّقه الله[١] فهو صادقٌ، وذلك إنما يتمُّ ببيانِ كونِه تعالى فاعلاً مختاراً، وعالماً بكل المعلومات، قادراً على كلّ المقدروات، وأنه يمتنع الكذب عليه، فهذه مداخلُ الاعتراضات على هذه المقدمة.

ونحن[٢] نعودُ إلى تقرير كلّ واحدٍ منها على سبيل التفصيل، فنقول:

اختلف الناس في حقيقة الإنسان فمنهم من زعم أنه عبارة عن هذه البنية[٣] المخصوصة، ومنهم من قال: إنه مركب من هذه البنية[٤] المحسوسة من[٥] نفس هي[٦] ليست[٧] جسمًا ولا جسمانية.

فإن كان الحق هو الأول! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الشخصَ وقع له مزاجٌ مخصوصٌ استعدّ به أن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره، كما أن مزاج المغناطيس وقع على وجه استعدّ به[٨] لأثرٍ مخصوص لا يصدر عن غيره؟

لا[٩] يقال: الجسم لا بدّ وأن يكون قادراً بالقدرة [والقادر بالقدرة][١٠] لا يقدر على فعل الجسم.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم نعود».

(٣) في (ج): «البينة».

(٤) في (ج): «البينة».

(٥) في (ب) و(ج): «ومن».

(٦) زاد في (ب): «هي».

(٧) في (ج): «ليست هي».

(٨) من قوله: «أن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «ولا».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بالقدرة والقادر بالقدرة»، وفي (أ): «قادراً بالقدرة والقادرية...إلخ».

لأنّـا نقول: لم لا يجوز أن يقال: القادر[١] ـ في الشاهد ـ إنما كان قادراً للبنية[٢] المخصوصة، لا لقدرةٍ[٣] قائمة به؟

وإن[٤] ساعدنا على ذلك! فلم قلتُم: إن القادرَ لا يقدرُ على الجسم واللون؟

والذي عوّلت المعتزلة عليه[٥] في ذلك فقد مرّ[٦] ذِكرهُ في مسألة الصفات، وبيّـنّا وجهَ[٧] ضعفِه، ولذلك فإن أبا الحسين معترفٌ بأنه لا يُمكن إقامةُ الدلالة على أنّ القدرة لا تتعلق[٨] بالجسم.

وأما أن كان[٩] الحق هو الثاني! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الشخصَ اختُصَّ بنفسٍ أقوى من سائر النفوس وأكملَ منها، فلا جرمَ قدر عَلى ما لم يقدر عليه غيرها[١٠]؟

ثم إن[١١] سلّمنا أنه ليس ذلك لأجل خاصّية في مزاجِ ذلك الشخص أو في نفسِه! فلم لا يجوز أن يكون ذلك لاطلاعه على شيء من الخواص الموجبة لذلك؟ فإنا نشاهد المغناطيسَ جاذباً للحديد، والحجرَ ـ الذي يسمى باغض[١٢] الخلّ ـ

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «بالقدرة».

(٢) في (ب) و(ج): «لبنية».

(٣) في (ب) و(ج): «بقدر».

(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٥) في (ج): «عليه المعتزلة».

(٦) في (ب) و(ج): «ذلك تقدم».

(٧) في (ب) و(ج): «وتبين وجهُ».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «تتعلق»، وفي (أ): «يتعلق».

(٩) في (ب) و(ج): «وإن كان».

(١٠) كذا، ولعلها «غيره»، وسقطت اللفظة في (ب) و(ج).

(١١) في (ب) و(ج): «عليه. ثم لئن».

(١٢) كذا في (ب) و(ج): «باغض»، وفي (أ): «ناغص».

إن[١] أرسلتَه على إناءٍ فيه خلٌّ لم ينزلْ على عمودٍ بل ينحرفُ عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء[٢]، والزمردَ الفائقَ يُسيل عين الأفعى، والحجر الجالب للمطر مشهورٌ فيما بين الأتراك، والسمكة المعروفة بالرعادة يرتعد[٣] منها يد الصياد[٤]، وعودَ الصليب نافعٌ للمصروع، وزبل الذئب الملقى على الشوك ينفع من القولنج[٥].

وإذا كان كذلك، فلم لا يجوزُ أن يكون ذلك الشخص عرف جسماً خاصته[٦] إحداث ذلك الفعل الغريب؟

لا يقال: إن أمثالَ هذه الأشياء ـ وإن كانت مكتوبةً[٧] في بعض الكتب ـ إلا أن من جرّبها علِمَ[٨] كذبَ الناس في ذكرِها.

لأنّا نقول: إن ذلك مما لا يضرُّ السائل؛ لأن الناسَ لمّا صنفوا في هذه الخواصّ كتباً عرفنا[٩] أنّ فسادَه[١٠] غيرُ معلوم بالضرورة، فيكفي للسائل مطالبته[١١] المستدلَّ بإبطالها.

(١) في (ب) و(ج): «إذا».
(٢) في (ج): «خارج الإناء».
(٣) كذا في (ب) و(ج): «بالرعادة يرتعد»، وفي (أ): «بالرغادة تحذر».
(٤) في (ج): «الصائد».
(٥) قوله: «القولنج» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «خاصية».
(٧) في (ج): «مذكورة».
(٨) في (ب): «جرّبها ثم».
(٩) في (ب) و(ج): «علمنا».
(١٠) في (ب): «أنفسادها»، وفي (ج): «فسادها».
(١١) في (ب) و(ج): «مطالبة».

ثم إن سلّمنا أنه ليس ذلك لأجل[1] خاصّيّة[2] شيءٍ من الأدوية! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك للاستعانة بالسماويات؟

فإن جمهور الصابئة يزعمون أن الأفلاك والكواكب حيواناتٌ ناطقة مدبّرة أن هنا[3] طريقا إلى الاتصال بأرواحها، وأن مَن اتّصل بها قويَ على ما لم يقوَ عليه غيره، ولذلك فقد تواترت الأخبارُ عن جمعٍ من[4] الأتراك[5] أنهم يقدرون على استحداث[6] السحاب والرياح، واستنزال الأمطار والثلوج، وتبريد الهواء في الصيف، وتسخينِه في الشتاء.

ثم إن[7] سلّمنا أنه ليس للاستعانة بالسماويات! فلم لا يجوز أن يكون المحدِثُ لهذه العجائب أقواماً من الجن والشياطين وكان غرضهم من ذلك الإضلال والإغواء؟

يؤكد[8] ذلك أن محمداً عليه السلام زعم أن ملكاً ألقى القرآن إليه، وأنتم ـ قبل العلم بنبوة محمد[9] عليه السلام[10] ـ تجوّزون على ذلك الملَك أن يفعل القبيحَ المحظورَ، فلا يمكنكم أن تعلموا عصمتَه إلا بعد أن تعلموا نبوةَ محمد عليه السلام[11]،

---

(١) في (ب): «أن ذلك ليس لأجل».
(٢) في (ج): «أن ذلك ليس لخاصة».
(٣) في (ب) و(ج): «مدبرة وأن هاهنا».
(٤) في (ب): «جميع».
(٥) في (ج): «عن جميع الأتراك».
(٦) في (ب) و(ج): «استجلاب».
(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٨) في (ب) و(ج): «ويؤكد».
(٩) في (ب): «بنبوته».
(١٠) في (ج): «العلم بنبوته صلعم».
(١١) في (ج): «تعلموا نبوته عليه السلام».

ولا تعلمون[١] ذلك إلا بعد أن تعلموا أنّ خوارقَ العادات ليست إلا من أفعال الله تعالى، أو إن[٢] كانت من فعل الملَك، فإن الملَكَ لا يفعل القبيحَ.

وعلى التقدير الآخر يلزم الدورُ؛ فإذن لا بدّ من إقامة الدلالة على أن هذه الخوارق ليست من أفعال الملائكة والجنّ والشياطين[٣].

لا يقال: إنّ الاحتمالاتِ الأربعةَ التي ذكرتُموها باطلة من وجوهٍ عشرةٍ[٤] ثلاثةٌ منها عامة في الكلّ، وسبعةٌ منها مخصوصة بالاحتمال الأخير.

أما الوجوه العامة:

فالأول: أنّا لو جوّزنا ما ذكرتُموه؛ لَمَا أَمِنّا أن يكون السبب في وجود السماوات[٥] والأرضين شيئاً من[٦] الاحتمالات التي ذكرتُموها.

الثاني: أنّا لو تساعدنا[٧] على تجويز تلك الاحتمالات على الجملة، ولكنّ المدعيَ للنبوة لو كان كاذباً لوجب على الله تعالى[٨] أن يمنعَه منها؛ لئلا يُفضي إلى الإضلالِ وتلبيسِ[٩] الأدلة.

---

(١) في (ب) و(ج): «تعلموا».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن».

(٣) في (ج): «والشياطين والإنس».

(٤) قوله: «عشرة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «السموات».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «هذه».

(٧) في (ب) و(ج): «ساعدنا».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٩) في (ب) و(ج): «والتلبيس في».

الثالث: أن هذه الوجوه[١] لو كانت محتملةً لذكرها[٢] العرب في القدح في نبوته عليه السلام؛ لأن[٣] من العلوم[٤] استقصاؤُهم في ذكر كلّ ما يكون مُبطِلًا لدعواه، فلما لم يذكروا شيئاً من هذه الاحتمالات علِمْنا فسادَها.

وأما الوجوه المانعة من احتمال الجنّ:

فالأول: أن العلم الضروري حاصلٌ بأن محمداً[٥] هو الآتي بالقرآن، وإذا كان الاحتمال الذي ذكرتُموه يدفع هذا العلمَ؛ كان باطلاً.

الثاني: أنه لا طريقَ إلى إثبات الجنّ والشياطين والملائكة إلا بالسمع، فكيف يصحُّ الطعن في النبوة بما لا يثبت إلا بعد ثبوتها؟

الثالث: أن القرآن لو كان من فعل الجنّ لكان إما أن يكون[٦] من فعل عقلائهم، أو من فعل ذوي النقص منهم.

والثاني باطل؛ وإلا لظهر الاختلالُ في القرآن، لوجوب ظهور ذلك في أفعال ذوي النقص.

وإن كان من فعل العقلاء لكان إما أن يكون فعلاً لغير الفاسقين منهم، أو كان فعلاً للفاسقين.

---

(١) في (ب) و(ج): «الوجود».

(٢) في (ج): «لذكرتها».

(٣) في (ب) و(ج): «لأنه».

(٤) في (ب) و(ج): «المعلوم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٦) في (ج): «إما يكون».

والأولى[١] باطل؛ لأن غير الفاسق[٢] يستحيلُ أن يصدرَ منه مثلُ هذا الإضلال[٣].

وإن كان ذلك[٤] من فعل الفاسقين وجب أن يعارضَهم المطيعون حتى يُزيلوا الشبهة؛ لأن ذلك من أعظم طاعاتِهم، ولما بطلت هذه الأقسامُ بطل كونُه من عمل الجنّ.

الرابع: أنه عليه السلام قد تحدّى الجنَّ بالقرآن، وادّعى عجزهم عنهُ، فلو كان ذلك من فعلِهم لتوفَّرت دواعيهم على معارضته؛ لأن من يُنسَبُ إلى العجز عن الشيء ـ وكان[٥] قادراً عليه ـ لا بدّ وأن يأتِيَ بذلك الشيء؛ كما[٦] في الإنس.

الخامس: أنه عليه السلام كان يَنهى عن متابعة الشياطين، ويأمُر بلعنِهم، والبراءةِ عنهم، ولو كان الفاعل لهذه المعجزات هو الجنَّ أو الشيطان[٧]؛ لاستحال منهما[٨] نصرته مع أنه يأمر بلعنِهما.

السادس: أن القرآن الذي ظهر على محمد عليه السلام[٩] لو جاز إسناده[١٠] إلى الجنّ؛ لجاز[١١] في كلّ كتاب ـ يدّعي الإنسانُ كونَهُ تصنيفاً له ـ أن يكون ذلك الكتاب

---

(١) في (ب) و(ج): «والأول».

(٢) في (ب) و(ج): «الفاسقين».

(٣) في (ب) و(ج): «الاختلال».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «كان».

(٦) زاد في (ج) هنا: «قلنا».

(٧) في (ج): «هو الجن والشياطين».

(٨) في (ج): «منها».

(٩) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «جاز إسناده»، وفي (أ): «انتسابه».

(١١) كذا في (ب) و(ج): «لجاز»، وفي (أ): «كان».

من قِبَلِ الجنّ؛ فحينئذٍ إذن[١] لا يعلم في كتاب سيبويه أنه تصنيفه[٢]، ولا في كتاب أوقليدس أنه تصنيفه[٣]، وذلك يؤدّي إلى الشّكّ في الضروريات.

السابع: وهو الذي عول عليه النصيبي من المعتزلة في «نقضه الإلهي الكبير» لمحمد بن زكريا[٤]، وارتضاه المرتضى[٥] في كتابه في «إثبات الصرفة» ـ: أنّ هذا السؤال إما أن يذكر في القرآن، أو في غيرِه.

فإن ذكر في القرآن بنينا[٦] الجوابَ على القول بالصرفة وقلنا: إنا نستدلُّ على أن تعذُّرَ المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة، وإنما كان؛ لأن العلوم[٧] التي يتمكّنون[٨] بها من المعارضة صارت مسلوبةً عنهم.

وقد ثبت ـ بالدليل ـ أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعلِ شيءٍ من العلوم ولا من أضدادِها في قلبِ الغير، ولا فرق في ذلك بين الملَك والجِنّ[٩] والبشرِ، وعلى هذا التقدير يندفع هذا[١٠] السؤالُ.

---

(١) قوله: «إذن» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تصنيفه»، وفي (أ): «يصنفه».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «تصنيفه»، وفي (أ): «يصنفه».

(٤) في (ج): «الكبير لابن زكريا».

(٥) هو أبو القاسم علي بن الطاهر الشريف المرتضى، من ولد موسى الكاظم، كان نقيب الطالبيين وكان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي، وله تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٣١٣)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٥٨٨).

(٦) كذا في (ج): «بنينا»، وفيهما: «فبنينا».

(٧) في (ب) و(ج): «المعلوم».

(٨) في (ج): «يمكنون».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «والجنّ»، وفي (أ): «الجنيّ».

(١٠) قوله: «هذا» سقط من (ج).

وأما على القول بأن المعجِز[١] هو الفصاحةُ، فلا[٢] يندفع هذا الإشكالُ؛ إذ من الجائز أن تكون[٣] فصاحةُ الجنّ والشياطين أعظمَ من فصاحة البشر، فلا جرم قدروا على هذا القرآن وألقَوه إلى محمد ﷺ[٤].

وأما إن ذُكر هذا الاحتمال في غير القرآن، فمن المعجزات ما يثبُت[٥] ـ بالدليل ـ أنه لا يقدر عليه إلا القادر لذاته مثل إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص.

ومنها ما يقدر على جنسه القادرُ بالقدرة مثل فلق البحر، وردّ الشمس إلى[٦] مغربها، ومنعِ الأفلاك عن حركاتِها.

ثم إن هذا القسم أيضاً على قسمين؛ لأن منها ما يحدث بحضرتنا مثل فلق البحر وتقلع الأشجار من منابتها.

وطريقنا إلى معرفة كونها من فعل الله[٧]: أنّ هذه أفعالٌ[٨] شاقّةٌ، والقادرُ بالقدرة لا يقدر[٩] على الأفعال الشاقة إلا إذا كانت بنيتُهُ[١٠] كثيفةً صلبةً؛ بدليل أنّـا نرى أن كلَّ من رقّت بنيتُه[١١] ضعُفت قوّتُه، وكل من كثفت بنيتُه قويت قوّتُه.

---

(١) في (ج): «العجز».
(٢) في (ج): «فلما».
(٣) في (ج): «يكون».
(٤) في (ج): «عليه السلام».
(٥) في (ج): «ثبت».
(٦) في (ج): «من».
(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٨) في (ج): «الأفعال».
(٩) كذا في (ج): «يقدر»، وفي النسختين: «يتقدّر».
(١٠) في (ج): «بنية».
(١١) في (ب) و(ج): «به بنية».

فعلمنا أنّ القادرَ على هذه الأفعال الشاقّة إما أن يكون هو الله تعالى، أو غيره، وإن كان غيره فيجب[١] أن يكون ذا بنيةٍ كثيفة.

ولو كان كذلك لشاهدناه؛ لأنه من المحال أن يكون المرئيُّ الكثيفُ حاضراً، والحاسة تكون سليمة، والموانع تكون مرتفعة، ثم إنا لا نراه!

فلمّا لم نرَ شخصاً يفعل هذه الأفعال علمنا أنّ الفاعلَ لها ليس إلا القادر لذاته، وذلك هو الله تعالى[٢].

وأما ما يحدث من جنس مقدور[٣] البشر ـ لا بحضرتنا ـ مثل سكون الأفلاك وطلوع الشمس من مغربها؛ فإنا لا نعلم كونَه من فعل الله تعالى إلا بإخبار النبيّ[٤] الذي عُرف صدقُه بدليلٍ[٥] من النوعَين الأوّلَين.

فهذا حاصلُ الأجوبة المذكورة في هذا الموضع، وهي ـ بأسرها ـ ضعيفة جداً؛ لأنّـا نقول:

أما الأول: فالجواب عنه أن صدور خلق السماوات والأرض[٦] لا يخلو إما أن يكون معلومَ البطلان بضرورةٍ أو بنظرٍ، أو لا يكون.

فإن كان معلومَ البطلان فقد أمِنّـا وقوعَهُ من الإنسان؛ لأن الذي عُلم ـ بالضرورة أو بالنظر[٧] ـ امتناعُ وقوعِه؛ كيف يُمكن تجويزُ[٨] وقوعه؟

(١) في (ب) و(ج): «وجب».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «المقدور».
(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».
(٥) في (ج): «بالدليل».
(٦) في (ج): «السموات والأرضين».
(٧) في (ب) و(ج): «وزاد بالنظر».
(٨) في (ج): «مجوز».

وإن لم يكن ذلك معلومَ البطلان كان ذلك تجويزاً لأمر لم يعلم بطلانه، فلم يكن إلزامه على السؤال المذكور إلزاماً لأمر مستحيل عليه، فلا[١] يندفع به ذلك السؤال.

اللهم إلا[٢] أن يدّعوا العلم الضروري ـ أو البرهاني ـ بامتناع حدوث السماوات[٣] والأرضين من الجنيّ، أو الخاصية[٤]، وقوة النفْس، ثم يدّعوا أن تجويز حدوث المعجزات من هذه الوجوه يُفضي إلى القدح في ذلك الأصل المعلوم؛ فحينئذٍ يكون الكلام مستقيماً، ولكن دعوى الضرورة في ذلك مكابرةٌ، وأما الدلالةُ فما طالبناكم إلا بها.

وأما الثاني: وهو أن يجب على الله تعالى منع الملك والجن عن فعل المعجز، وإبطال تلك الخاصية.

فالجواب عنه: أن القولَ بالوجوب على الله تعالى[٥] محالٌ.

وبتقدير التسليم؛ فإنما يجب على الله تعالى[٦] منعُ الملك أو الجنيِّ عن فعل المعجز وإبطال تلك الخاصية.

فالجواب: أن القول بالوجوب على الله تعالى[٧] منع الجنّ من الأفعال العجيبة

---

(١) في (ج): «فلم».

(٢) قوله: «اللهم إلا» سقط من (ج)، ومكانه بياض.

(٣) في (ج): «السموات».

(٤) في (ج): «عن الجن والخاصية».

(٥) من قوله: «منع الملك والجن عن فعل المعجز» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) من قوله: «منع الملك أو الجني» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

أمراً لـم[١] يحتمل وجهاً آخرَ سوى كونها تصديقاً من الله تعالى[٢] لمدّعي الرسالة[٣].

فأما إذا احتمل هذه[٤] الوجه واحتمل كونه فعلاً للجنيّ لم يجب على الله تعالى[٥] منع الجني منه؛ لأن المكلّف لو اعتقد جزماً ـ عند رؤيته لذلك المعجز ـ كونه تصديقاً من الله تعالى ـ مع أن احتمال كونه من فعل الجني حاصل ـ؛ لكان المكلّف قد أُتِيَ من قبل نفسه حيثُ جزَمَ لا في موضع الجزم لا من قبل الله تعالى، فثبت أنه لا وجهَ لإيجاب منع الجني على الله تعالى.

وأما الثالث ـ وهو أن هذه الاحتمالات لو كانت ممكنة لذكرتها العرب ـ فالجواب عنه: أنّ العرب ما كانوا أصحاب نظر ولا جدل[٦]، بل كان يخفى عليهم ما هو أجلى من هذه الاحتمالات.

وبتقدير أن يكونوا أصحاب النظر، فإنه لا يجب وقوفهم على جميع الاحتمالات.

وأيضاً: فلأن هذا المُجيب يجب عليه أن يكتفيَ في جميع الشبه المذكورة في باب النبوّات[٧] بمثل هذا الجواب، وحينئذٍ يكون اشتغالُ المتكلّمين بعَقْد الأبواب والفصول في هذا المعنى وتدقيقِ الكلام في الأجوبة عن الشُّبه حشواً ضائعاً، ومعلوم أنّ ذلك فاسدٌ.

وأما الرابع ـ وهو أن العلم الضروري حاصلٌ بأن محمداً[٨] هو الذي أتى بهذا

---

(١) في (ج): «إذا لـم».
(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) كذا في (ب) و(ج): «لمدعي الرسالة»، وفي (أ): «للمدّعي للرسالة».
(٤) في (ج): «هذا».
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) كذا في (ب) و(ج): «نظر ولا جدل»، وفي (أ): «النظر والجدل».
(٧) في (ج): «النبوة».
(٨) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

القرآن ـ فالجواب عنه: أن الذي وقع العلمُ به أنّ القرآنَ لم ينتشر خبرُه إلا منه عليه السلام.

فأما أنه هو[1] الفاعلُ لذلك فهو غير معلوم، بل المعلوم ـ بالضـرورة ـ أنه عليه السلام كان يدّعي أنه لقّنه ملَكٌ، وأنّه أخذهُ عن ذلك الملك، فإنكارُ ذلك تكذيبٌ له عليه السلام.

وأما الخامس ـ وهو أن الطريق إلى إثبات الجن والملائكة هو إخبار النبي عليه السلام[2]، فكيف يقدح بالفرع في الأصل ـ فالجواب عنه: أنّ القطع بوجود الجنّ والملائكة يتوقّف على صحة النبوة، أما[3] تجويزُ وجودهما فلا[4] يتوقّف على صحة النبوة.

والسائل يكفيه ذلك التجويزُ، وعلى[5] المستدلِّ إبطالُه حتى يُمكنه القطعُ بأن ذلك المعجِز من فعل الله تعالى، وليس لأحد أن يحاول إقامةَ دلالةٍ على نفي الجنّ والملَك[6]؛ لأن ذلك يتضمّن تكذيبَ الأنبياء قطعاً؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنهم كانوا يُثبتون الملَكَ والجنّ.

وأما السادس ـ وهو قولهم: لو كان القرآن من فعل الجنّ لكان [إما][7] من فعل مجانينهم، أو من فعل عقلائهم ـ فالجواب: لم لا يجوز أن يكون ذلك من فعل فسّاقهم؟

قوله: كان تجب على المطيعين معارضتُهم[8].

(١) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) في (ج): «لا».

(٥) في (ج): «على».

(٦) في (ج): «والملائكة».

(٧) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

(٨) كذا في (ب) و(ج): «معارضتهم»، وفي (أ): «معارضته».

قلنا: هذا ضعيفٌ؛ إذ من المحتمل أن يكون القادرون على مثل فصاحة القرآن كلُّهم كانوا فاسقين، ولم يكن في المطيعين من كان قادراً على المعارضة، فلأجل ذلك لم تحصل المعارضة.

ثم إن[١] سلّمنا أنّ[٢] في المطيعين من كان قادراً على المعارضة! لكن لا نُسلّم أنه كان يجب عليهم المعارضةُ؛ فإن وجوبَ المعارضة لو كان[٣] لأجل منع المفسدة، وقدّمنا[٤] أن المعجز الصادر عن الجني[٥] لمّا احتمل غيرَ المفسدة لم يجبْ على الله تعالى[٦] كشفُ الحالِ فيه، فكذلك لا يجب أيضاً على مؤمني الجنّ.

وأما السابع ـ وهو أنه عليه السلام نسب الجنَّ إلى العجز عن الإتيان به فلو كان ذلك من فعلِهم لأتَوا بمثله ـ فالجواب عنه: أنّ من يُنسَب[٧] إلى العجز عن الشيء فهو إنما يأتي بذلك الشيء إذا انحطّت منزلتُه بتقديرِ أن لا يأتيَ به.

فأما مَن لا يتضرّر بذلك أصلاً ـ لا في المال، ولا في الجاه، ولا بوجه من الوجوه ـ فلا نُسلّم أن ذلك مما يحمله على الإتيان بالمعارضة.

وإن[٨] سلّمنا أن ذلك مما يدعوه إلى المعارضة، لكن لعلّ التذاذَه بالإغواء والإضلال يزيدُ على ذلك، فلأجل ذلك تركَ المعارضةَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «لكان».

(٤) في (ج): «دفع المفسدة قد بينا».

(٥) في (ب) و(ج): «الجن».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «نسب».

(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

وإن[١] سلّمنا صحة ما ذكروه[٢] في حق الجنّ! لكنه لا يستمرّ في حقّ الملائكة.

وأما الثامن ـ وهو أنه عليه السلام كان يدعو الخلق إلى البراءة عن الشيطان، فكيف يكون الشيطان ناصراً له؟ـ فالجواب عنه: أن هذا العذرَ[٣] لا يجَري في الملائكة، ولأنه لا يبعُد أن يكون استلذاذُ الشياطينِ بنفوذ حِيَلِهم في الإنس وإضلالِهِم[٤] يزيد على استضـرارهم بلعنِ الإنس لهم، فيحتملون[٥] هذه المضّرةَ تحصيلاً لتلك المنفعة.

وأما التاسع ـ وهو أنّـا لو جوّزنا في القرآن أن يكون من فعل غيره لجوّزنا في كتاب سيبويه وفي غيره مثلَه وهو سفسطةٌ ـ فالجواب: أنّـا نعلم ـ بالضـرورة ـ أن محمداً عليه السلام كان يدّعي في القرآن أن الملَك ألقاه إليه، وأنه ليس ذلك من كلامه ولا من عمله، فإذا جعلتم ذلك موجباً للسفسطة يلزمُكم تكذيبُ قولِه.

وأيضاً: فإنه ما من كتابٍ وشعرٍ إلا وينقدح[٦] فيه هذا الاحتمال! ألا ترى أن الشعراء[٧] المتقدمين كان يزعم كلّ واحد منهم أن له جنّـيّاً يعينه على الشعر؟ ولأنه ما من كتاب ولا شعر إلا ويجوز أن يكون المحدِثُ له إنساناً آخرَ غير الذي نسبه[٨] إلى نفسه، إلا أنه قد يكون هذا التجويزُ بعيداً، فلا جرم يُكتفى فيه بالظنّ الغالب.

---

(١) في (ج): «ولئن».
(٢) في (ج): «ما ذكرتموه».
(٣) في (ب) و(ج): «القدر».
(٤) زاد في (ج) هنا: «له».
(٥) في (ج): «فيتحملون».
(٦) في (ج): «ويقدح».
(٧) في (ج): «الشعر».
(٨) في (ج): «لا الذي ينسبه».

وأما في مسألتنا هذه فالظنُّ الغالبُ لا يكفي، بل لا بدّ[١] من القطع! فلا جرم كان الاحتمالُ الذي ذكرناه قادحاً.

وأما العاشر ـ وهو أن القرآن إنما كان مُعجزاً للصّرفة ـ فالجواب عنه: أنّا سنقيم الحجة القطعية في المسألة الثانية ـ إن شاء الله تعالى ـ على فساد القول بالصرفة، فبطل[٢] هذا الجواب.

ثم إن سلّمنا صحةَ القول بالصرفة! فلا نُسلّم أنّ القادر على سلب العلوم عن القلوب وتحصيلها فيها[٣] لا يمكن أن يكون قادراً بالقدرة.

ولا حجة للمعتزلة إلا الدليلُ الذي مضى ذكرُه في مسألة إثبات الصفات، وظهر وجهُ ضعفِه ظهوراً لا يبقى للعاقل فيه شكٌّ.

ثم إن[٤] سلّمنا أنّ القادر بالقدرة لا يقدر على هذه الأشياء! ولكن لم لا يجوز وجود أمورٍ لا تكون متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ـ مع أنها تكون[٥] قادرةً لذواتِها ـ مثل الأشياء التي يسميها[٦] الفلاسفةُ العقل والنفس؟ فحينئذٍ يصحُّ منها خلقُ العلوم في القلوب وإزالتُها عنها.

فإن تمسّكوا في نفيها بقولهم: لا طريق إلى إثباتها فيجب نفيُها؛ فقد[٧] ذكَرْنا في إبطال هذه الطريقة ما مرّ في أول الكتاب، فتبيّن بهذا سقوطُ هذا الجواب أيضاً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٢) في (ج): «فيبطل».

(٣) في (ج): «منها».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ظهور».

(٦) في (ج): «تسميها».

(٧) قوله: «فقد» زيادة من (ب) و(ج).

وأما قولهم: المتولّي لقلع الجبال ونقل الأثقال العظيمة لو كان جنياً لكان ذا بنية كثيفة ولو كان كذلك لوجب أن نراه؛ فللسائل أن يمنع المقدمة الأولى من وجهين:

أحدهما: لم لا يجوز ألا يكون[١] الجني[٢] متحيزاً ولا قائمًا به، ومع ذلك يكون قادراً على الأفعال الشاقّة.

وثانيهما: إن سلّمنا كونه جسماً! فلم لا يجوز أن يكون الجسمُ اللطيف قادراً على الأفعال الشاقة؟ وليس مع المعتزلة في دفع هذه المطالبة إلا الاستقراء، وإنه لا يفيدُ العلم.

وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن الجسمَ الكثيف الحاضر يجب أن يراه السليمُ الحسِّ ـ فقد مضى إبطاله في الأصل العاشر[٣]، فهذا جملة الكلام في هذا المقام.

ثم إن[٤] سلّمنا أن الفاعل لمعجزات الأنبياء هو الله تعالى! لكن لا نُسلّم أن[٥] يكون فعلُه للشيء الخارق للعادة محتملاً لكونه تصديقاً.

بيانه: وهو أنه ليس إيجادُ الفعل الخارق للعادة نفسَ التصديق، ولا يمكن أيضاً أن يكون لأجل التصديق، وإلا لكانت فاعلية الله تعالى معلَّلةً بالغرض، وإنه غير جائز.

وإذا لم يكن المعجزُ نفسَ التصديق ـ وليس أيضاً حدوثُه لأجل التصديق ـ لم يكن له دلالةٌ عليه أصلاً.

---

(١) في (ج): «أن يكون».
(٢) هنا زيادة في (ب) و(ج): «لا».
(٣) في (ب) و(ج): «الحادي العاشر».
(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٥) في (ج): «أنه».

ثم إن(١) سلّمنا أنه يُمكن أن يكون إيجادُ الله تعالى المعجزَ لأجلِ غرضٍ(٢)! ولكن لم قلتُم: إنه لا بدّ وأن يكون له فيه غرضٌ؟

بيانه: وهو أنّ القادر إذا رجّح الفعل على الترك، فذلك الترجيح إما أن يتوقّف على مرجِّح، أو لا يتوقّف.

فإن توقف استحال منا فعلُ بعضٍ ما يصحُّ صدوره منّا إلا لمرجّحٍ، وذلك المرجِّحُ إن كان فعلاً لنا احتجنا في فعلِنا له(٣) إلى مرجِّحٍ آخرَ، ولزم التسلسُل.

وإن كان فعلاً لله تعالى ـ وقد(٤) مرّ غيرَ مرّة أن عند وجود المرجح يجبُ الفعل ـ فحينئذٍ يكون الله(٥) فاعلًا لما عنده يجب حصولُ فعل العبد، فتكون(٦) القبائحُ الصادرة عنهم مستندةً إلى الله تعالى، وإذا جاز عليه فعلُ القبيح سقط الاستدلالُ بالمعجز على الصدق.

وأما إن لم يتوقّف ترجيحُ القادرِ الفعلَ(٧) على التركِ على المرجّح؛ لـم(٨) يلزَمْ أن يكون فعلُ الله تعالى(٩) للمعجز لأجل غرضٍ، فثبت أنه لا يجب أن يكونَ فعلُ الله تعالى لغرضٍ(١٠).

---

(١) في (ب) و(ج): «أصلًا ولئن».
(٢) في (ب) و(ج): «الغرض».
(٣) قوله: «له» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فقد».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «فيكون».
(٧) في (ج): «القادر للفعل».
(٨) قوله: «لـم» سقط من (ج).
(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٠) في (ج): «فعل الله لا لغرض».

ثم إن[١] سلّمنا أنه يجب أن يكون لغرضٍ! لكن لا نُسلّمُ أن ذلك الغرَض ليس إلا تصديقَه لذلك المدّعي، فلا بد من الدلالة على ذلك سواءٌ قدرنا على ذكرِ غرضٍ آخَرَ، أو لـم[٢] نقدر عليه.

ثم إنا نذكر ـ على سبيل التبرُّع ـ أغراضاً أخر سبعة:

أحدها[٣]: أن يكون لطفاً لمكلّف آخَر.

وثانيها أن يكون إجابةً لدعوةِ إنسان آخَر.

وثالثها: أن يكون معجزةً لنبي آخَر.

ورابعها: أن يكون المقصودُ منه ما هو المقصود من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات؛ فإن المتشابهات لمّا كانت بظواهرها موهمةً للخطأ والمكلّفُ لا يُمكنه الاحترازُ عن ذلك الخطأ إلا بتحمُّل المشقة من النظر والتأمُّل؛ فلا جرم يصير مستحقاً للثواب بسبب ذلك.

فكذلك هنا[٤] لما كان مُوهماً كونُ المدعي صادقاً فالمكلَّف لا يُمكنه أن يجزمَ بذلك إلا تدقيق[٥] النظر، فالله تعالى يفعلهُ ابتلاءً وامتحاناً للمكلّف ليستحقَّ الثوابَ مما يلزمه[٦] من المشقة.

وخامسها: أن يكون ذلك ابتداءَ عادةٍ أراد اللهُ تعالى[٧] إجراءَها[٨] فيما بعد ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ج): «ولـم».

(٣) في (ب) و(ج): «أخر من وجوه أخر أحدها».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «بتدقيق».

(٦) في (ج): «بما ناله».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «أجراها».

وسادسها: أن يكون ذلك تكرير عادة لا تدورُ إلا في مُدد[١] متطاولة.

لأن العاداتِ قد تكونُ عائدةً في كلّ يوم مثل طلوع الشمس من مشرقها، وقد تكون عائدةً في كلّ شهر مثل استهلال القمر وتبدُّره، وقد تكون عائدةً في كلّ سنة مثل أحوال الفصول، وقد تكون عائدةً في كلّ ثلاثين سنة مثلاً كعودة زحلٍ إلى نقطةٍ بعينها من الفلك، وقد تكون عائدةً في كلّ أربع وعشرين ألف سنة مثل عوداتِ الثوابتِ إلى نقط[٢] بأعيانِها من الفلك.

وإذا[٣] جاز ذلك احتمل أن يُقال: إن هذا الذي حدث في زماننا فهو ـ وإن كان خارقاً لعادة زماننا ـ إلا أنه موافق لعادة ذلك الدور المعلوم الذي له، حتى إن[٤] الخارقَ للعادة بالنسبة إليه هو عدمُ وقوعِه لا وقوعُه.

وسابعها[٥]: أن يكون غرضُه إضلالَ العباد، وهذا الوجه لا يُمكن إيرادُه إلا على الأشعرية الذين يُجوّزون ذلك من الله تعالى[٦].

وإذا ثبت احتمالُ هذه الوجوه لم يكن الجزمُ بأنه لا غرضَ من إحداث هذا المعجِز إلا التصديق.

لا يقال: هذا مدفوع من وجهين:

الأول: أن من ادعى كونه رسولاً للملِك عند حضور الملِك فإذا قال: أيها الملك

---

(١) في (ج): «هذه».

(٢) في (ج): «نقطة».

(٣) في (ج): «فإذا».

(٤) في (ب) و(ج): «من أن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «أن يكون على سبيل الإرهاص وثامنها».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

إن كنتُ صادقاً في مقالتي[١] فخالفْ عادتَك! فالملكُ إذا خالفَ عادتَه حصل العلمُ بصدق المدّعي مع احتمال أن يكون قيامُه لأجل غرضٍ آخَر.

الثاني: وهو أن الوجوه التي ذكرتُموها ـ وإن كانت محتملةً ـ إلا أن الأظهرَ وقوعُه لأجل تصديق ذلك المدّعي.

فلو خرق اللهُ العادةَ ـ لا لأجل التصديق ـ لكان قد فعل ما يُوهِمُ التصديقَ[٢]، وفعلُ ما يُوهم تصديقَ الكاذب غيرُ جائزٍ إما لقبحه ـ على ما يقوله المعتزلة ـ، أو لأنه يُفضي إلى تعجيز الله[٣] عن تعريفِ عبادِه صدقَ أنبيائه على ما يقوله الأشعرية.

لأنّا نقول: أما الأول: فالجوابُ عنه من وجهين:

الأول[٤]: أنّ حاصلَ هذا الاستدلال ـ بعدَ التحقيق ـ راجعٌ إلى التمسُّك بدورانٍ جزئي.

وذلك لأنّ حصولَ ذلك[٥] الفعلِ الخارقِ للعادة عقيبَ التماس المدّعي، وعدَمه عند عدمه ليس إلا الدوران، وقد عرفتَ أنه لا يفيدُ الظنَّ القويَّ فضلاً عن العلم.

فإنه من المحتمل أن يكون إتيانُ الملك بذلك الفعل لأسبابٍ أُخَرَ اتفقت مقارنتُها لذلك الالتماس من جوعٍ، أو عطشٍ[٦]، أو لدغِ عقربٍ، أو حدوثِ ألمٍ إلى غير ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «مقالي».
(٢) في (ج): «يوهم تصديق الكاذب».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) زاد في (ج) هنا: «وهو».
(٥) قوله: «ذلك» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «وعطش».

الثاني: أنكم إما أن تُسلّموا احتمالَ أن يكون قيامُ الملك لأجل غرضٍ[1] سوى تصديق المدعي لرسالته، أو تمنعوا منه.

فإن سلّمتُم ذلك ـ فمع تسليم ذلك الاحتمال ـ لا يُمكن دعوى اليقينِ والجزم بأنه لم يفعل[2] ذلك إلا للتصديق؛ لأن القطعَ بثبوت الشيء مع الحُكم باحتمال عدمه لا يجتمعان.

وإن منعتُم من ذلك الاحتمال وجب عليكم أن تُثبتوا أنّ فعلَ الله تعالى[3] لا يحتمل إلا التصديق حتى يكون مساوياً للمثال المذكور في الشاهد، ونحن ما طالبناكُم إلا بذلك!

وأما الثاني: فالجواب عنه: أن القبيح إنما هو تصديقُ الكاذب[4]، فأما الفعلُ الذي يحتمل أن يكون تصديقاً وأن لا يكون فليس بقبيح.

لأن المكلَّف لو حمَلَه على التصديق لكان قد جزَم لا في موضعه، فيكون التقصيرُ منه لا من الله تعالى، وصار هذا كما ذكرنا من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات على ما مرّ بيانُه غيرّ مرّةٍ.

وقوله: يفضي ذلك إلى عجز الله.

قلنا: هذا ركيك؛ لأن العجز إنما يلزَمُ[5] لو كان ذلك ممكناً، ثم إنه لا يكون قادراً[6]، فأما إذا لم يكن في الفعل الخارقِ للعادة جهةُ دلالة على الصدق[7] لم يلزَمْ من

---

(١) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(٢) في (ج): «لا يفعل».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «فالجواب عنه: أن ذلك إنما يصح إذا كان تصديقاً للكاذب».

(٥) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «عليه».

(٧) في (ب) و(ج): «التصديق».

عدمِ اقتدارِ الله[١] على جعلِهِ دليلًا على الصدق عجزُه، كما لا يلزم من عدم اقتداره على جعلِه دليلاً على جلوس غرابٍ على قمة جبل قافٍ عجزُه.

ثم إن[٢] سلّمنا أن إيجادَ الله الفعلَ الخارق للعادة لأجل التصديق! فلم قلتُم: إنّ من صدّقه اللهُ فهو صادقٌ؟

قوله: تصديقُ الكاذبِ كذبٌ، والله تعالى لا يكذب.

قلنا: لم قلتُم: إن الله تعالى لا يكذب؟

وفي هذا المقامِ اختلف نظرُ المعتزلة والأشعرية؛ أما المعتزلة فقد زعموا أن الكذب قبيحٌ، والله تعالى لا يفعلُ القبيحَ.

والكلام عليه: أنّا لا نُسلّم أنّ الكذبَ قبيحٌ، وتقريرُه ما مرّ في مسألة الحُسن والقُبح.

ثم إن[٣] سلّمنا ذلك! فلا نُسلّم أن الله[٤] لا يفعل القبيحَ.

بيانه من وجوده[٥] ثلاثة[٦]:

الأول: ما مرّ في خلق الأعمال أنّ الله تعالى[٧] هو الموجِدُ لكلّ أفعال العباد.

الثاني: أنه تعالى إما أن يكون عالماً بكل المعلومات، أو لا يكون.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٣) في (ب) و(ج): «والقبح ولئن».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «وجوه».
(٦) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

فإن كان، فالكافر ـ الذي عُلم منه الكفر ـ استحال أن لا يفعله على ما بيّناه فيما مضى.

ثم إنه تعالى كلّفه أن[1] لا يفعله، فيكون ذلك تكليفاً بما[2] لا يطاق، وإنه أقبح القبائح في الشاهد، فيكون الله تعالى فاعلاً لِما هو ـ في الشاهد ـ قبيح.

وإن لم يكن عالماً بكل المعلومات جاز أن لا يعلمَ قبحَ القبيح، بل يعتقدَ فيه كونه حسناً، وعلى هذا التقدير لا يمتنعُ إقدامُه على القبيح.

الثالث: ما سبق أنّ الداعيَ إلى الكفر من فعل الله[3]، وأن حصولَ الكفر عقيبَ حصول الداعي إليه واجبٌ، فيكون الله تعالى فاعلاً لِما يوجبُ القبح.

ولا فرقَ ـ في العقل ـ بين فعلِ القبيح ابتداءً، وبين فعلِ ما يُوجب القبح[4].

وأما الأشعرية فقد زعموا أن الكذبَ على الله تعالى[5] محالٌ، واستدلُّوا عليه بما مضى في مسألة الكلام، والاعتراضُ عليه ما مضى هناك.

ثم إن سلّمنا وجوبَ كونه صادقاً بالصدق القديم! لكن لم لا يجوز أن يخلق حروفاً وأصواتاً تدل على خلاف ما في الوجود حتى يكون الكلامُ المسموع المكتوب كذباً؟ وأن يخلق المعجزاتِ على أيدي الكذّابين كما يخلقُها على أيدي الصادقين؛ إذ لا يقبحُ منه تعالى عندكم شيء أصلاً؟

ثم إن[6] سلّمنا أن المعجز يدلُّ على الصدق! ولكن هنا بحثٌ آخرُ، وهو أن

---

(١) في (ج): «بأن».

(٢) في (ج): «لما».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «القبيح».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

النبي كيف يعرف أن المرسِل[1] هو الله تعالى[2] ولم يأمن أن يكون ذلك المرسل شيطاناً مُضلاً[3]؟

بيانه: وهو[4] أنّـا إنما نعرف كونَ المدّعي رسولًا صادقاً بظهور المعجز عليه، وذلك إنما يمكن بعد معرفة عادات الناس حتى نعرف[5] أن ما يخالفها[6] معجزٌ.

فكذلك النبيُّ[7] إنما يمكنه معرفةُ أن ذلك المرسِلَ ليس بشيطانٍ لو تقدّمت معرفتُهُ بعادات الشياطين، وإلا فكيف يعرف أن ذلك الفعلَ المعجز ليس من الأمور المعتادة للشياطين، لكن النبيَّ[8] قبل وصول الملك إليه لم يكن عالماً بعادات الشياطين وغيرهم، فلا يمكنه[9] أن يعرف أنّ ذلك الفعلَ غيُر معتادٍ لهم.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على نبوة محمد صلى الله عليه ! لكن[10] هنا شُبهٌ[11] تُوهم نقيضَ ذلك، وهي من وجهين:

ـ **الأول**: ما يمنع من القول بالنبوّة مطلقاً.

ـ **والثاني**: ما يمنع من القول بنبوته صلى الله عليه[12] خاصةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنه رسول».

(٢) قوله: «هو الله تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «مفصلًا».

(٤) في (ج): «هو».

(٥) في (ب) و(ج): «تعرف».

(٦) في (ج): «يخالف».

(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «فلا يمكنه»، وفي (أ): «ولا تمكنه».

(١٠) في (ج): «صلعم ولكن».

(١١) في (ب) و(ج): «نسبة».

(١٢) في (ج): «عليه السلام».

أما النوع الأول: فهو من وجوهٍ سبعة[١]:

ـ **الأول**: أنه لو جاز بعثةُ الرُّسُلَ؛ لجاز التكليفُ، والتكليفُ غيرُ جائزٍ، فالبعثة غيرُ جائزة.

أما الشرطيةُ، فلا خلافَ فيها بين العقلاء[٢].

وأما أن القول بالتكليف غير[٣] جائز[٤]؛ لوجوهٍ تسعة[٥]:

الأول: ما مرّ في مسألة خلق الأعمال أن[٦] قدرةَ العبد غيُر صالحةٍ للإيجاد، وأن فعْلَهُ حاصلٌ بقدرة الله تعالى[٧]، وإذا[٨] كان كذلك استحال تكليفُ العبد[٩] كما يستحيل تكليفُ العاجز بالفعل، وكما يستحيل تكليفُ الجاهل به[١٠].

الثاني: أن ثبت[١١] أنّ قدرةَ العبد صالحةٌ للإيجاد، ولكنها إنما تؤثر في الفعل إذا رجحت[١٢] داعيتُهُ إلى الفعل على داعيتِهِ إلى الترك.

وقد عرفتَ أنّ وجودَ تلك الداعية من فعل الله تعالى[١٣]، وأنّ ترتُّبَ الفعل على

(١) في (ب) و(ج): «الأول فمن وجوه».
(٢) قوله: «بين العقلاء» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «وأما أن التكليف غير».
(٤) من قوله: «فالبعثة غير جائزة» إلى هنا مثبت في (ج) على الحاشية وأشار لها بـ«صح».
(٥) في (ب) و(ج): «جائزٌ فلوجوه».
(٦) في (ب) و(ج): «فإن».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «فإذا».
(٩) في (ج): «استحال تكليفه».
(١٠) في (ب) و(ج): «الجمادية».
(١١) في (ب): «نثبت»، وفي (ج): «تثبت».
(١٢) في (ب) و(ج): «ترجحت».
(١٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

تلك الداعية واجبٌ، فإذا كان كذلك لم يكن العبد متمكّناً من الفعل؛ لأن الله تعالى[١] متى خلقَ الداعية وجب صدورُ الفعل عن قدرته، ومتى لم يخلقْها فيه استحال صدورُ الفعل عنه.

وربما يُعبَّر عن هذا المعنى بعبارةٍ أخرى، وهي: أن العبد لو كُلّف لكان إما أن يُكلَّف حالَ كونه متساويَ الدواعي إلى الفعل والترك، أو حال ترجُّح إحدى الداعيتين[٢] على الأخرى.

والأول باطل؛ لأنه حالَ تساوي الدواعي يستحيلُ صدورُ الفعل عنه، فلو كُلف بالفعل في ذلك الوقت لكان مكلفاً بما يستحيلُ صدورُه منه.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا ترجّحت إحدى الداعيتين على الأخرى فالذي تدعو الداعيةُ المرجوحةُ إليه تكون ممتنعة[٣]؛ لأنها حين كانت مساويةً[٤] للجانب الآخر كانت ممتنعةً، فلأَنْ تكونَ ممتنعة عند صيرورتها[٥] مرجوحةً كان أَولى.

وإذا كان المرجوحُ ممتنعاً كان الراجح واجباً؛ لاستحالة الخروج عن طرَفَي النقيض، وإذا[٦] كان أحدُ الطرفين واجباً والآخر ممتنعاً استحال التكليفُ.

الثالث: إن سلّمنا أنّ العبدَ متمكّنٌ من الفعل، ولكن الله تعالى إما أن يكون عالماً بكل المعلومات، أو لا يكون.

فإن كان لزم استحالةُ أن لا يكفُرَ من عَلم منه الكُفرَ، واستحالةُ أن لا يُؤمنَ

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «الداعيين».

(٣) في (ب) و(ج): «يكون ممتنعاً».

(٤) في (ب) و(ج): «متساوية».

(٥) كذا في (ج): «صيرورتها»، وفيهما: «صيروتها».

(٦) في (ب) و(ج): «فإذا».

من علم منه الإيمانَ، فيكون التكليفُ واقعاً إما بما يستحيل وقوعه، أو بما[1] يجب وقوعه.

وإن لم يكن عالماً بكل المعلومات لم يصحَّ القول بالتكليف؛ لأنه حينئذٍ يجوز أن نعتقد[2] في المطيع كونَه عاصياً، وفي العاصي كونه مطيعاً، فيعذِّب المطيع ويُثيبَ العاصي! وعلى هذا التقدير يكونُ الانقيادُ للتكليف عبثاً[3].

الرابع: أن التكليف إما أن يكون لفائدةٍ، أو لا يكون[4].

ومحالٌ أن لا يكون لفائدةٍ؛ لوجهين:

- **أما أولاً**: فلأنَّ العبثَ غيرُ جائزٍ على الحكيم.

- **وأما ثانياً**: فلأنَّهُ لولا المرجِّحُ لكان قد ترجَّح أحدُ[5] طرَفيَ الممكن على الآخَر لا لِـمُرجِّحٍ.

وأما إن كان لفائدةٍ فهي إما أن تكون راجعة إلى الله[6]، أو[7] العبد.

والأول باطلٌ؛ لاستحالة النفع والضر[8].

وبتقدير جوازِ ذلك لا يحسُن قَبولُ تكليفِهِ؛ إذ ربما يأمرُ بالقُبح وينهى عن

---

(١) في (ب) و(ج): «وإما بما».

(٢) في (ب) و(ج): «يعتقد».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وسفهًا».

(٤) في (ب): «لفائدة أو لفائدة»، وفي (ج): «لفائدة أو لا لفائدة».

(٥) في (ب) و(ج): «قد رجح بعد».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «إلى».

(٨) في (ب) و(ج): «النفع والضرر عليه».

الحُسن؛ تحصيلاً لمنفعة[١] عائدةٍ إليه، أو دفعاً للمضّرة عن النفس.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الفائدة إما جلبُ منفعة أو دفعُ مفسدة[٢]، ولا منفعةَ إلا والله[٣] قادرٌ على تحصيلها ابتداءً، ولا مضرّةَ إلا والله تعالى[٤] قادرٌ على دفعِها ابتداءً، فيكون توسيطُ التكليف عبثاً.

لا يقال: التفضيل[٥] بالتعظيم قبيحٌ! ألا تَرى أنه يقبحُ منها[٦] تعظيمُ الصبيان والجهال؟ فلما كان كذلك لا جرمَ حسُن التكليف ليحسُن منه تعالى[٧] تعظيمُ عبادِه، وهذا هو عُمدةُ المعتزلة.

لأنّـا نقول: أما قبحُ التفضيل[٨] بالتعظيم فهو مبنيٌّ على تحسين الفعل[٩] وتقبيحه، وإنه باطلٌ.

وإن[١٠] سلّمنا ذلك! ولكنه متى يكون ذلك قبحاً[١١] إذا تضمّن ذلك عود ضررٍ إلى المعظّم، أو إذا لم يتضمن. م ع.

بيانه: أنّـا لو عظّمنا من لا يستحقُّ التعظيم صار ذلك سبباً في فتور الدواعي

(١) في (ب) و(ج): «لنفقة».
(٢) في (ب) و(ج): «مضرة».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «التفضل».
(٦) في (ب) و(ج): «يصح هنا».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «فضل»، وقوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «التفضل».
(٩) في (ب) و(ج): «العقل».
(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».
(١١) في (ب) و(ج): «قبيحاً».

عن اكتسابِ الصفاتِ التي يُستحقُّ لأجلها[١] التعظيمُ، وذلك يؤدي إلى اختلال نظام العالم؛ لأنه حينئذٍ لا يكون البعضُ أولى بالرئاسة من البعض، وذلك يُوجب عودَ الضـرر على ذلك المعظَّم.

فلأجل هذا قبُح منا أن نتفضّل بالتعظيم؛ لأن حاصلَهُ راجعٌ إلى دفعِ ضررٍ مظنون، حتى لو لم يكن هناك[٢] هذا الضررُ المظنون، فنحن لا نُسلّم قبحَ التعظيم لِـمَن لا يستحقُّه.

وأما الباريء[٣] فلما[٤] استحال عليه النفعُ والضرر كان تعظيمُه لمن لا يستحقُّ أيضاً لا للمنفعة إلى الغير من غير ضررٍ أصلاً، فكان حسناً.

وإن[٥] سلّمنا قبحَ التفضيل[٦] بالتعظيم، ولكن استحقاقَ التعظيم لا يتوقّفُ على كون الفعل شاقّاً، ألا ترى أنه يستحيلُ أن يشقُّ على الله تعالى فعلٌ من الأفعال مع أنه تعالى[٧] يستحقُّ التعظيم.

ولو[٨] كان كذلك فلو كان الغرضُ من التكليف استحقاقَ التعظيم لوجب أن يأمر الله تعالى بما لا يشقُّ فعلُه حتى يحصل استحقاقُ التعظيم، فحينئذٍ لا يكون في تكليفِه تعالى إيّانا للأفعال الشاقّة فائدةٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «التي بها يستحق».

(٢) في (ب) و(ج): «هنالك».

(٣) زاد في (ج) هنا: «سبحانه».

(٤) في (ب) و(ج): «لما».

(٥) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٦) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فإذا».

لا يقال: إنما حسُن التكليف؛ لأن المنفعة[١] المستَحقَّة أثرٌ عند العقلاء[٢] من التفضيل.

لأنّا نقول: هذا باطل من وجهين[٣]:

أما أولاً: فلأنّا سنبين أن الاستحقاق على الله تعالى محال.

وأما ثانياً: فلأن المستحقّ إنما يكون أثر من المتفضل[٤] إذا كان المتفضّل ممن يُستنكَفُ عن قَبول تفضيله[٥]، وذلك في حقِّ الله تعالى مُحالٌ، والعلم باستحالته ضروريٌّ، فبطل ما ذكروه.

الخامس: أنّ الفائدة التي لا تحصل إلا من التكليف[٦] ليست إلا استحقاق المنفعة[٧] تعظيمًا أو ثواباً، لكن حصول هذا الاستحقاقِ منفعةٌ غيُر ضرورية ولا مُحتاجٌ إليها، فلو وُجد التكليف لكان إتيانُ المكلَّف بما كُلّف به سبباً لأنْ يحصل له منفعةٌ غير ضرورية ولا يحتاج[٨] إليها، وعدم إتيان[٩] به يكون سبباً لاستحقاق الضّرر العظيم.

ومن المعلوم أن الأمر الذي يكون حالُه دائراً بين أن يفيد منفعة غير ضرورية ولا

(١) في (ب) و(ج): «الفائدة والمنفعة».
(٢) في (ب) و(ج): «عند العقلاء أثر».
(٣) قوله: «من وجهين» سقط من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ب) و(ج): «به».
(٥) في (ب) و(ج): «تفضله».
(٦) في (ب) و(ج): «التي تحصل من التكليف».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «سواء كانت المنفعة».
(٨) في (ج): «محتاج».
(٩) في (ب) و(ج): «إتيانه».

يحتاج[١] إليها وبين أن يفيد مضرة عظميه[٢] فإن العقل يقتضي وجوبَ الاحتراز عنه، فإذن التكليفُ شيءٌ يجب على الحكيم ألا يفعله.

السادس: أن القول بحُسن التكليف في حقّ المؤمن يقتضي القول تحسينه[٣] في حقّ الكافر؛ لأن أحداً من العقلاء لم يُفرّقْ بين الموضعَين، لكنّ تكليفَ الكافرِ لا فائدةَ فيه إلا الإضرارُ[٤] المحضُ، وذلك قبيحٌ، فوجب أن يكون تكليفُه قبيحاً.

واحتيالُ المعتزلة في دفع ذلك بقولهم: التكليفُ ليس مُوجباً للضرر لحصول حقيقة التكليف مُنفكّةً عن الضرر باطل؛ لأنه من الجائز أن يكون الشيء متركّباً من أمرين[٥] كلّ واحدٍ منها لا يكون مُضّراً ويكون المجموع مُضراً إما لكونها عند اجتماعها علة واحدة مركبة، أو لكونه[٦] بعضِها علةً والباقي شرطاً.

السابع: أنّ مَن علمه الله[٧] سعيداً لا ينقلب شقياً، ومَن علمه الله[٨] شقيّاً لا ينقلب سعيداً، فلا فائدةَ إذن في التكليف.

الثامن: ـ وهو شبهة أصحاب الإباحة قالوا ـ: كمالُ الإنسان[٩] أن يكون مستغرقاً في معرفة الله[١٠]، وفي التفكُّرِ في كمالِه وجمالِه، واللذةُ الحاصلة منها أعظمُ اللّذّات،

---

(١) في (ج): «محتاج».

(٢) في (ج): «عظيمة».

(٣) في (ب) و(ج): «بحسنه».

(٤) في (ب) و(ج): «إضرار».

(٥) في (ب) و(ج): «مركباً من أمورمور».

(٦) في (ب) و(ج): «لكون».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «الله» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ب) و(ج): «في».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وهذه الحالةُ ينافيها الاشتغالُ بالأحوال الجسمانية، والمنافي لأعظم السعادات لا يجوز أن يكون مشروعاً، لكنّ القيامَ بأداء بالتكليف[١] لا يُمكن إلا بالاشتغال بالأحوال الجسمانية، فإذن القيامُ[٢] بأداء التكليف[٣] مانعٌ عن أعظم الكمالات، فوجب أن لا يكونَ مشروعاً.

التاسع: أنّ التكليفَ يُفضي إلى حصول الصّفات الذّميمة للمكلَّف، فوجب أن لا يكون مشروعاً.

وإنما قلنا: إنه يُفضي إلى حصول الصفات الذميمة؛ لأن المكلَّف إذا أتى بما كُلِّف به دخله العُجبُ والكبْرُ والترفُّع على الغير؛ لإتيانه تلك الأفعال[٤]، كما وقع ذلك لإبليس لعنه الله[٥].

العاشر: القول بالتكليف محال؛ لأنه لا يخلو ما أن يُكلَّف في الحال بإيقاعه في الماضي، أو الحال، أو الاستقبال، والأقسام باطلةٌ.

أما تكليفُه بإيقاعِه في الماضي فمحالٌ، وكذلك في الحال؛ لأن الإيقاع إنما يكونُ مع الوقوع ـ وهو معدومٌ ـ فيجب أن يجامع الوجودُ العدمَ.

وكذلك في الاستقبال؛ لأنه يلزَمُ منه أحدُ محذورَين:

إما مجامعةُ الحالِ الاستقبالَ حتى يكون الحالُ مقارناً لِـما يُوجَدُ في المستقبل، وإما مقارنةُ الوجودِ العدمَ، وذلك محالٌ.

---

(١) في (ج): «التكاليف».

(٢) قوله: «فإذن القيام» غير واضح في الأصل و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «التكاليف».

(٤) في (ج): «بتلك».

(٥) قوله: «لعنه الله» زيادة من (ب) و(ج).

وإما أن نكلّف في الاستقبال بإيقاعه في الماضي والحال، وذلك محالٌ.

أو نكلّف فيه بإيقاعه في الاستقبال وذلك محال؛ لأن زمانَ التكليف إما أن يكون متقدماً على الإيقاع فيلزم منه إذا كان مقارباً مقارنةُ الوجود للعدم، وإذا كان متأخراً، فكذلك، وبالله التوفيق[١].

فهذه الوجوهُ التسعة هي الشُّبَهُ[٢] المذكورةُ في قبح التكليف، وهي ـ بأسرها ـ شُبهةٌ واحدةٌ في النبوة.

ـ **الثاني**: أنّ معرفة نبوّةِ الرجل المعيَّن إما أن تكون ضروريةً، أو نظريةً.

والأولُ ظاهرُ الفساد، والثاني أيضاً باطل؛ لأن النظرَ لا يُفيد العلمَ بالشيء إلا بواسطة الدليل، ولا دليلَ إلا الفعلُ الخارقُ للعادة، وذلك لا يصلح للدلالة؛ لأن الدليل هو الذي يمتنع وجودُه مع عدم المدلول، وقدَّمنا أنه يجوز عقلاً[٣] حصولُ الفعل الخارق للعادة مع عدَم صدق المدّعي.

ولذلك فإن الله تعالى لو قال: إني إنما فعلت هذا المعجز لا لأجل تصديق المدعي للرسالة بل لأمر آخر لكان ذلك[٤] ممكناً فثبت أن المعجِز ليس بطريقٍ إلى معرفةِ صدقِ المدّعي، فلزم القولُ بفساده[٥] النبوة.

ـ **الثالث**: أنّ دلالة المعجز على الصدق لو كانت حاصلةً لكانت إما أن تتوقّف على نفي المعارض، أو لا تتوقف.

والقسمان باطلان، فيبطل القولُ بالدلالة.

---

(١) من قوله: «العاشر القول بالتكليف محال» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «هي الوجوه».

(٣) في (ج): «يجوز أن يعقل».

(٤) في (ب) و(ج): «كذلك».

(٥) في (ج): «بفساد».

بيانُ استحالةِ توقُّفها على نفي المعارض من وجهين:

الأول: أنّ عدمَ المعارضة يستحيلُ أن يتميّز عن سائر العدمات؛ إذ لو تميّز عنها ـ في نفسه ـ لكان أمراً ثبوتياً؛ إذ لا معنى للثبوتي إلا ما كان له ـ في نفسه ـ تخصُّصٌ وامتياز عن الغير، فيلزم أن يكون الأمرُ ثبوتياً، وإنه محالٌ، وإذاً لم يتميّز هذا العدمُ عن سائر العدمات.

ثم إن سائر العدمات[1] غيُر معتبرٍ في دلالة المعجز على الصدق، فوجب أن لا يكون عدمُ المعارض معتبراً فيه.

الثاني: أنه إما أن يكفيَ عدمُ المعارضة في الحال، أو لا بدّ فيه من عدم المعارضة في جميع الأزمنة

والأول باطلٌ، وإلا فكلُّ من تحدّى بأمرٍ فعَجَزَ عن معارضته من كان حاضراً عنده، وجبَ أن يكون نبيّاً.

والثاني يمنع من القطع بالنبوة أصلاً؛ لأنّـا إذا رأينا مُعجزاً فلا يُمكنُنا أن نقطع بدلالته على الصدق إلا إذا عَلِمنا أنّ أحداً لا[2] يتمكّنُ من معارضته في شيءٍ من الأزمنة أصلاً، ولكنّـا لا يُمكننا أن نعلمَ ذلك؛ فإنه لا طريقَ إلى العلم بأنه لا يوجد في شيء من الأزمنة المستقبلية[3] من لا يكون قادراً على معارضته، وإذا كان كذلك فلا يُمكننا أن نقطعَ بدلالة المعجِز على الصدق.

وأما القسم الثاني ـ وهو[4] القول بأن دلالة المعجز على الصدق لا تتوقّف على عدم المعارضة ـ ففسادُهُ ظاهرٌ.

---

(١) قوله: «إذا لو تميز عنها في نفسه لكان أمراً ثبوتياً» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «لم».

(٣) في (ب) و(ج): «المستقبلة».

(٤) في (ب) و(ج): «هو».

ـ **الرابع**: دلالة المعجز على الصدق إما أن تتوقف على عجز المبعوث إليه عنه، أو على عجز كلّ العالمين عنه، أو لا يُعتبر فيها عجزُ كلّ العالمين، وإن اعتُبر فيها عجزُ أكثر العالمين.

والأول باطل طرداً وعكساً، أما الطرد؛ فلأنه يلزم أن كلَّ واحدٍ ممن يعرف حرفةً معينةً، فإذا ذهب إلى الإنسان[١] لا يعرف تلك الحرفة وادّعى كونه نبياً مبعوثاً إليه خاصةً، واستدلّ بعلمه بتلك الحرفة وعجَز ذلك الإنسانُ الآخرُ عن معارضته؛ لزمَت[٢] نبوتُه عليه، وذلك معلومُ الفساد بالضرورة.

وأما العكس؛ فلأنّ ابنَ المهد لو ادّعى الرسالةَ واستدلّ بأنه تكلّم قبلَ أوانِهِ ـ كما في حق عيسى عليه السلام[٣] ـ فإنه يكون ذلك مُعجزاً مع أن المبعوثَ إليه غيرُ عاجز عن مثله.

وأما أن يقال[٤]: يجب عجزُ كلِّ العالمين عنه فهو باطلٌ؛ لأنه لا نزاعَ في مجيء جمعٍ من الأنبياء دفعةً واحدة، بحيث يكون كلُّ واحدٍ منهم آتياً بالمعجزة التي بها أتى[٥] صاحبُه بشرطِ أن يُصدّق بعضُهم بعضاً، فهنا[٦] المعجزةُ قد تحقّقت مع أنه لم يتحقّق عجزُ كلّ العالمين.

وأما إن قيل: إنه يُعتبر عجزُ أكثر العالمين، فالأكثرُ والأقلُّ لا بدّ مِن ضبطِه في ضابطٍ محصورٍ، وذلك متعذّرٌ، فعليكم بيانُه.

---

(١) في (ج): «إنسان».
(٢) في (ج): «وعجز عن معارضته ذلك الإنسان الآخر يثبت».
(٣) في (ج): «ع م».
(٤) زاد في (ج) هنا: «أنه».
(٥) في (ب) و(ج): «أتى بها».
(٦) في (ب) و(ج): «فهاهنا».

ـ الخامس: أن رجلاً لو ادّعى النبوةَ بأنّ كلَّ ولدٍ يُولد في الزَّنج يكون أبيضَ، فهذا يكون مُعجزاً مع أنه غيرُ خارقٍ لعادةِ كلّ العالمين، بل لعادة تلك البلدة[١].

ثم لا بدّ من ضبطِ تلك البلدة[٢] بحيث يُقال: إنه متى حدثت هذه[٣] الحادثة فيها كان معجزاً ومتى حدثت خارجةً عنها لم يكن معجزاً، وضبطُ ذلك أيضاً[٤] كالمتعذر.

ـ السادس ـ وهو الشبهة المشهورة للبراهمة ـ وهي: أن الذي يأتي به المدّعي للنبوة لا بدّ وأن يحكم العقلُ فيه إما بالحُسن أو بالقبح، وإذا كان العقل مستقلًّا بإدراك[٥] حُسن المستحسَنات وقُبح المستقبَحات، فحينئذٍ لا تكونُ[٦] لمجيء الرسول فائدةٌ.

ـ السابع: هبْ أن المعجز يدلُّ على الصدق! ولكن الخلق لا يجب عليهم متابعةُ المدعي للرسالة إلا بعد أن يعلموا صدقَه، ولا يعلمون ذلك إلا بعد أن يعلموا حدوثَ العالَـم، وإثباتَ الصانع، وكونَهُ مختاراً وعالِـماً[٧] بكل المعلومات، وأنه يستحيل عليه الألم واللذة، وأنه تعالى لا يُظهر المعجز إلا لأجل تصديق المدعي، وكلُّ هذه المباحث مقاماتٌ صعبةٌ لا تنحلُّ الشُّبهةُ[٨] فيها إلا بعد زمانٍ طويلٍ.

فحينئذٍ لا يتمكن النبيُّ من إلزام المدعوّ[٩] قَبول قوله؛ لأن للمدعوّ أن

---

(١) في (ب): «البلد»، وفي (ج): «كل البلد».
(٢) في (ب) و(ج): «البلد».
(٣) في (ج): «تلك».
(٤) قوله: «أيضا» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «بإدراكات».
(٦) في (ج): «يكون».
(٧) في (ج): «مختارًا عالـماً».
(٨) في (ج): «الشبه».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «المدعوّ»، وفي (أ): «المدعي».

يستمهل[١] زماناً يحلُّ فيه هذه الشبهةَ، ثم متى عاد النبيُّ[٢] إليه فله أن يقول: إن نظري في هذه الأصول بعدُ لم يتمَّ، ولا يتمكَّن النبيُّ مِن أن ينسبَ المدعوَّ إلى التقصير؛ فإنا نجد الناسَ مِن زمان محمدٍ صلى الله عليه[٣] باحثين عن هذه الأصول، وبعدُ فما[٤] صفا[٥] الأمر عن[٦] كدورة الشُّبهات، فكيف يُمكن أن يُجعل المستمهِلُ عشَر سنين ـ أو أقلّ أو أكثر[٧] ـ من المعاندين المكابِرين.

وإذا كان كذلك، فيلزم أن لا يكون النبيُّ متمكناً من إلزام المدعوِّ دعوتَه، وذلك يُوجبُ بُطلانَ الدعوة بالكُلّيّة.

فهذه جملةُ الشُّبَهِ القادحة في أصل النبوة.

أما الشُّبهُ المذكورة في نبوّة مولانا[٨] محمد صلى الله عليه[٩] فمنها عقليةٌ، ومنها سمعية، ومنها متركّبةٌ[١٠] من الأمرَين.

أما العقليةُ، فهي أن نبوته تقتضي[١١] نسخَ شرعِ مَن قبلَه، والنسخ محالٌ، وما يُفضي إلى المحال[١٢] محالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «يستحيل».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ع م».
(٣) في (ج): «عليه السلام».
(٤) في (ب) و(ج): «ما».
(٥) في (ج): «صفر».
(٦) في (ب) و(ج): «من».
(٧) في (ج): «أو أكثر أو أقل».
(٨) زاد في (ب) هنا: «وسيدنا».
(٩) في (ج): «نبوة مولينا وسيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم».
(١٠) في (ب) و(ج): «مركبة».
(١١) في (ب) و(ج): «يقتضي».
(١٢) زاد في (ج) هنا: «فهو».

وجملةُ المقدّمات ظاهرةٌ إلا قولنا: إن النسخ محالٌ.

وتقريره: أنّ مَن نهى عن شيءٍ بعد ما أمر به كان ذلك لأجلِ أنه بدا له مِن قُبحه ما كان خفيّاً عنه، وذلك محالٌ على الله تعالى.

وأما السمعيةُ، فهي أنَّ اليهودَ ادَّعَوُا النقلَ المتواتر عن موسى عليه السلام(١) أن شريعتَهُ لا تصير منسوخةً، وأنه خاتم النبيين، وقد توافقنا على صدقِ موسى عليه السلام(٢) فوجب أن يكون هو خاتماً للنبيين(٣)، ويلزمُ من صحةِ ذلك أن لا يكون محمد عليه السلام(٤) نبيّاً.

لا يقال: إنا لا نعترفُ إلا بموسى الذي أخبرَ عن وجودِه وعن نبوة(٥) محمد صلى الله عليه(٦) وإذا كان الطريقُ إلى معرفة موسى عليه السلام(٧) هو نبوةَ محمد عليه السلام(٨) استحال أن يجعل قولَ موسى عليه السلام(٩) قادحاً في نبوة محمد عليه السلام(١٠).

لأنّـا نقول: إنه لا حاجةَ بنا في معرفة وجودِ موسى عليه السلام(١١)، ودعواهُ

---

(١) في (ج): «ع م».
(٢) في (ج): «ع م».
(٣) في (ج): «خاتم النبيين».
(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٥) في (ب): «ونبوته»، وفي (ج): «وجوده ونبوته».
(٦) في (ج): «عليه السلام».
(٧) في (ج): «ع م».
(٨) في (ج): «ع م».
(٩) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١٠) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

للنبوّة إلى إخبار محمدٍ عن ذلك، بل عرفناهُ بالتواتر، ولو جاز القدحُ في هذا التواتُرُ لجاز القدحُ في تواتُركم عن وجود محمد عليه السلام.

وأما المركّبة من العقليات والسمعيات، فهي ثلاث:

الأولى[١]: لو كان نبيّاً لدعا[٢] الناسَ إلى دينه بالدليل، لكنه ما فعل ذلك، فيكون ذلك طعناً في نبوته.

بيان الشرطية: أنّ الطريق إلى معرفة الدين الحق إما أن يكون بالدليل، أو لا بالدليل.

والثاني باطل؛ لأن ما لا يكونُ بالدليل كان بالتقليد، والتقليد ليس طريقاً إلى الحق؛ لأن المحقّ كما يدعو إلى متابعة نفسه، فالمبطِل أيضاً يدعو، ولولا الدليلُ لم يكن متابعةُ البعض أولى من متابعة الباقي، ولما بطل ذلك ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الحق إلا بالدليل، والنبيُّ لا يدعو إلا إلى الحق، فوجب أن لا يدعوَ إلا بواسطة الدليل.

وأما أنه ما دعاهم إلى دينه بالدليل، فلأن صحّة دينه تتوقف[٣] على إثبات الصانع وبيان كونه مختاراً وعالماً بكل المعلومات، وبيان وجهِ دلالةِ المعجز على الصدق، وبيان ظهور المعجز عليه، وفي كلّ واحدٍ من هذه الأصول شكوكٌ كثيرة.

ثم إنه عليه السلام ما تكلّم في شيءٍ من هذه المسائل، ولا رتّب أدلّتها، وما أجاب عن شيء من الشُّبه الواقعة فيها، وذلك معلومٌ ـ بالضرورة ـ من دينه.

الثانية[٤]: أنهم احتجُّوا بالوجوه التي احتجت الإمامية على أنه لا طريقَ إلى

(١) في (ب) و(ج): «ثلاثة الأول».
(٢) في (ج): «الدعى».
(٣) في (ب) و(ج): «يتوقف».
(٤) في (ب) و(ج): «الثاني».

إثبات الإمامة إلا بالنصّ، ثم احتجوا على أنه ما نصّ على الإمام بالطرق التي يتمسّك بها نفاةُ النصّ على شخص بعينه.

وحينئذٍ يقولون:[١] لو كان نبياً لنصَّ على إمامةِ شخصٍ بعينِه، لكنه لم ينصَّ، فيكون ذلك طعناً في نبوته، وهذه شبهة ابن الراوندي.

الثالثة[٢]: أنه أمر بما يُعلَمُ ـ بالعقل ـ قبحُهُ مثل أعمال الحج من الرَّمَل والاِضطباع ورميِ الجَمَرات، وكذلك ضرب الدِّيَةِ على العاقلة، وهو غيرُ جائزٍ على الأنبياء.